al-Andalus
MAgREB

REVISTA DEL ÁREA DE ESTUDIOS ÁRABES E ISLÁMICOS
DE LA UNIVERSIDAD DE CÁDIZ

Volumen 14 (2007)

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE CÁDIZ
CÁDIZ, 2007

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

SUMARIO

Artículos:

BORREGO SOTO, Miguel Ángel: La ciudad andalusí de Šiḏūna (Siglos VIII-XI) ..... 5 - 18

DE LA PUENTE, Cristina: Mujeres cautivas en "la tierra del Islam" ..... 19 - 37

FERRANDO, Ignacio: Donación en Totanés (Toledo), año 1271. Un documento árabe de los mozárabes de Toledo ..... 39 - 49

GARRIDO CLEMENTE, Pilar: Edición crítica del *K. jawāṣṣ al-ḥurūf* de Ibn Masarra..... 51 - 89

MONFERRER-SALA, Juan Pedro: Un *daimónion* llamado Μαχουμέτ (TestSal[gr][rc] 10,3) ..... 91 - 101

MOSCOSO GARCÍA, Francisco: Africanismo y Arabismo. Una gramática y un diccionario de *ḥasāniyya* escritos por José Aguilera Pleguezuelo ..... 103 - 116

MOUSTAOUI SRHIR, Adil: Minorización, desigualdad y política lingüística en Marruecos ..... 117 - 137

PREVOST, Virginie: Antīğān, un toponyme ibadite chez al-Idrīsī 139 - 147

PEÑA MARTÍN, Salvador & VEGA MARTÍN, Miguel: La amonedación canónica del emirato omeya andalusí antes de ʻAbd-al-Raḥmān II, según el hallazgo de dírhams de Villaviciosa (Córdoba) ..... 149 - 202

SEDRA, Moulay Driss: La fondation du ribāṭ de Taza ..... 203 - 223

TILMATINE, Mohand: Du berbère à l'amazighe : de l'objet au sujet historique ..... 225 - 247

Notas y comentarios:

BENÍTEZ FERNÁNDEZ, Montserrat: 1er congreso Árabe marroquí: estudio, enseñanza y aprendizaje ..... 249 - 252

BUSTAMANTE COSTA, Joaquín: Acerca del término *mīl*, "sonda". Notas lexicográficas …… 253 - 267

CREGO GÓMEZ, María: La Jornada del Foso de Toledo según Ibn Faḍl Allāh al-ʻUmarī. Edición y traducción ..... 269 - 275

MOSCOSO GARCÍA, Francisco: Cuatro cuadernillos para el aprendizaje del árabe marroquí escritos por Carlos Murciano Mesa ..... 277 - 283

PEÑA MARTÍN, Salvador: Simposio «El estado de los estudios árabes e islámicos en las universidades occidentales»

(Universidad de Londres) …….. 285 - 289
PÉREZ BAUTISTA, Melchor: El cine marroquí en la muestra cinematográfica del Atlántico. Cádiz, Centro Cultural "El Palillero", 11-13 de septiembre de 2006 ..... 291 - 300

Reseñas:

Abū l-'Abbās Aḥmad al-Šammā' al-Hantātī. *Maṭāli' al-tamām wa-naṣā'iḥ al-'anām wa-manğāt al-ḫawāṣṣ wa-l-'awāmm fī radd al-qawl bi-'ibāḥat 'iġrām ḏawī l-ğināyāt wa-l-'ağrām ziyādatan 'alà mā šarra'a Allāh min al-ḥudūd wa-l-'aḥkām* (Yassir Benhima) ..... 301 - 302
CODERA Y ZAIDÍN, Francisco. *Decadencia y desaparición de los almorávides en España* (Mohamed Meouak) ..... 303 - 304
BERDONÉS LÓPEZ, Antonio. *El árabe marroquí y el español* (Francisco Moscoso García) ..... 305 - 306
EL GHAZOUANI, Abdellatif Aguessim. *Diccionario jurídico español / árabe* &
FERIA GARCÍA, Manuel C. *Diccionario de términos jurídicos árabe-español* (Ignacio Ferrando Frutos) ..... 307 - 315
FERNÁNDEZ PARRILLA, Gonzalo. *La literatura marroquí contemporánea. La novela y la crítica literaria* (Francisco Manuel Rodríguez Sierra) ..... 315 - 320
Homenaje a Fernando Valderrama Martínez. Selección de sus separatas &
AGUILERA PLEGUEZUELO, José. *Diccionario español-árabe hasanía* (Juan Pablo Arias Torres) ..... 321 - 325

LA CIUDAD ANDALUSÍ DE ŠIḎŪNA
(Siglos VIII-XI)

Miguel Ángel **BORREGO SOTO***

BIBLID [1133–8571] 14 (2007) 5-18

Resumen: El artículo trata de demostrar que la ciudad de Šiḏūna, mencionada en las fuentes árabes e identificada con la actual Medina Sidonia, se corresponde, en realidad, con Sidueña, lugar situado entre Jerez de la Frontera y El Puerto de Santa María, a los pies de la Sierra de San Cristóbal, frente al río Guadalete. Para concluir el trabajo, se incluye una nómina de los sabios musulmanes que nacieron, murieron o tuvieron alguna relación con Sidonia entre los siglos IX y XI.

Palabras clave: Šiḏūna. Sidonia. Sidueña. Medina Sidonia. Cora de Sidonia. Jerez. Nómina de ulemas de Sidonia.

Abstract: This work aims to demonstrate that the city of Shidhūna, mentioned in the Aabic sources and identified as Medina Sidonia, is actually Sidueña, a place which is located today between Jerez de la Frontera and El Puerto de Santa María in the Sierra de San Cristóbal, opposite the river Guadalete. The article concludes with a list of all the identified Muslim scholars who were born, died or had a close relationship with Sidonia between the IXth and XI^{rh} centuries.

Key words: Shidhūna. Sidonia. Sidueña. Medina Sidonia. Cora of Sidonia. Jerez. List of the Muslim scholars from Sidonia.

0. Introducción

En el siglo V de nuestra era, tras la crisis del Bajo Imperio Romano y el declive de Gades (Cádiz), comienza a despuntar en la zona del Guadalete la

* Licenciado en Filología Semítica (opción árabo-islámica) e Hispánica por la Universidad de Granada. E-mail: edabordo@telefonica.net

ciudad de Asido, población que en el último cuarto de la centuria siguiente –con la monarquía visigótica bien asentada ya en nuestro territorio– se convirtió en el centro administrativo y espiritual de una comarca cuyos límites coincidían con los del antiguo *Conventus Gaditanus*(1).

Con la llegada del islam a la Península el año 711, esa comarca quedó integrada en la provincia o cora de Sidonia (*kūrat Šiḏūna*), unidad político-administrativa con capital en la ciudad del mismo nombre y extensión prácticamente similar a la de sus antecesoras goda y romana(2). La cora de Sidonia limitaba al norte con las de Niebla, Sevilla y Morón; al este, con la de *Tākurūna*; al sur, con la de Algeciras y al oeste, con el Océano Atlántico(3).

Hacia mediados del siglo IX, la ciudad preponderante de la cora aún era Sidonia, pero, a partir de las incursiones normandas del 229-30=(844), inicia un declive paralelo al ascenso de otros núcleos urbanos como *Qalšāna*/*Qalsāna* (la hoy desaparecida Calsena)(4) y *Šarīš* (Jerez), sucesivas capitales que al tiempo se convirtieron en centros intelectuales de cierta importancia, coincidiendo con el período de bonanza económica que la cora experimentaba por entonces(5). Este esplendor tiene su reflejo en el *Ta'rīj 'ulamā' al-Andalus* (Historia de los ulemas de al-Andalus) de Ibn al-Faraḍī (m. 403=1013), que inmortaliza a una treintena de sabios de Sidonia y otras ciudades y alquerías de la zona, especialmente las mencionadas Calsena y Jerez.

Si hacemos caso de las fuentes escritas, la ruina de Sidonia y de Calsena parece concretarse en el siglo de las taifas. A partir de ese momento, los datos sobre ambas poblaciones, sobre todo los de la primera, desaparecen. De este

(1) *Vid*. al respecto VEGA GEÁN, Eugenio y GARCÍA ROMERO, Francisco Antonio, *Origen e historia del antiguo obispado asidonense*, Jerez, 1997, p. 116 y ss.

(2) Aunque el nombre de esta ciudad aparece en numerosas ocasiones con *fatḥa*, Šaḏūna, creo más correcta la vocalización Šiḏūna, por los resultados Sidonia y Sidueña castellanos.

(3) ABELLÁN PÉREZ, Juan, *La cora de Sidonia*, Málaga, 2004, pp. 21-8; *vid*. tb. José Manuel TOLEDO JORDÁN, *El Cádiz Andalusí (711-1486)*, Cádiz, 1996, pp. 113-9. Ambos autores se hacen eco de las obras de los geógrafos e historiadores que describen la cora de Sidonia y sus límites.

(4) Sobre Calsena, *vid*. ABELLÁN PÉREZ, Juan y CAVILLA SÁNCHEZ-MOLERO, Francisco, "Fīsāna, Faysāna o Q.Y.Sāna, un despoblado altomedieval en la cora de Šaḏūna", *AM*, I (Cádiz, 1993), pp. 13-49.

(5) Según AL-ḤIMYARĪ, *Kitāb al-Rawḍ al-mi'ṭār*, trad. de Mª Pilar Maestro González, Valencia, 1963, pp. 208-10, sus impuestos anuales se elevaban por encima de los cincuenta millones de dinares en tiempos de al-Ḥakam II (m. 366=976).

modo, en el *Kitāb al-Ṣila* de Ibn Baškuwāl (m. 578=1183), obra que continúa el diccionario bio-bibliográfico de Ibn al-Faraḍī, sólo se cita a un personaje de Sidonia y a otro de Calsena: Abū Ḥātim Muḥammad b. Kaṯīr al-Qurašī al-Majzūmī (m. 475=1082-3)(6) y Jalaf b. Hāni' (que debió de morir a mediados del siglo XI)(7), respectivamente.

La información sobre la cora de Sidonia en esos años se limita a la narración de episodios bélicos e históricos muy puntuales en los que tuvo algún protagonismo. Sobre sus ulemas, sabemos lo que nos dice el propio Ibn Baškuwāl, que añade a las biografías ya citadas, las de dos sabios de Cádiz(8) y la del talaverano Abū l-Qāsim Ibn Ŷahwar (m. 527=1132-3)(9), quien se había afincado en Jerez, ciudad que desde principios del siglo XII, se hace con el control político e intelectual de la cora hasta su conquista por Alfonso X(10).

1. Šiḏūna y Madīnat Ibn al-Salīm

Ya hemos apuntado cómo desde los inicios de la invasión árabe, el nombre de la cora y de su capital (*madīna*, *qā'ida* o *ḥāḍira*) fue Šiḏūna (Sidonia), al menos hasta el siglo X. En realidad, sabemos poco de esta urbe durante la época islámica y su exacta ubicación, pero la coincidencia toponímica ha llevado a localizarla comúnmente donde hoy se levanta Medina Sidonia.

No obstante, leemos en al-Ḥimyarī (m. hacia 726=1325-6) que, tras la destrucción de Calsena, la ciudad de Sidonia pasó a denominarse ciudad de Ibn al-Salīm, al establecerse en ella los Banū l-Salīm(11). Ningún otro autor nos habla de este cambio de nombre, aunque el lugar es mencionado en obras diversas. Así, según Ibn Ḥayyān (m. 469=1076), el liberto al-Munḏir b. Ibrāhīm b. Muḥammad b. Salīm Ibn Abī Akrama b. Yazīd b. ʿAbd Allāh se sublevó contra el emir ʿAbd Allāh (275=888–300=912) en la ciudad de los Banū l-Salīm, de la

(6) IBN BAŠKUWĀL, *Kitāb al-Ṣila*, ed. Ṣalāḥ al-Dīn al-Hawwārī, Sidón-Beirut, 2003, p. 433 (nº 1214).

(7) *Íbid*., p. 147 (nº 368).

(8) Se trata de Abū ʿUmar Ibn al-Ḥaŷŷāl (p. 147, nº 368) y de Abū l-Ḥasan Ibn al-Afṭas (p. 377, nº 1025).

(9) IBN BAŠKUWĀL, *op. cit*., p. 350 (nº 950).

(10) *Vid*. BORREGO SOTO, Miguel Ángel, "Sabios musulmanes de Jerez (siglos IX-XIV)", en *AM*, XI (Cádiz, 2004), pp. 7-66.

(11) AL-ḤIMYARĪ, *Rawḍ*, pp. 326-7.

cora de Sidonia[12]. Por su parte, al-Idrīsī (m. 560=1164-5)[13] y el *Ḏikr bilād al-Andalus* (crónica anónima de los siglos XIV-XV) describen a Ibn al-Salīm como un castillo de la cora, precisando el *Ḏikr* que era de fundación moderna, pues se había construido en tiempos del islam, y contaba con mezquita aljama y grandes baños, siendo diferente de Sidonia, la antigua población que fuera "una de las capitales de al-Andalus"[14]. Con todo, Juan Abellán identifica a la ciudad de Sidonia con la de Ibn al-Salīm, al interpretar que esta última era la fortaleza o alcazaba que los Banū l-Salīm edificaron sobre la destruida Sidonia a finales del siglo IX o principios del X[15].

Pero esta identificación no parece tan sencilla, menos aún cuando la presencia en la obra del cordobés Ibn al-Faraḍī de un buen número de sabios من أهل شذونة */min ahl Šiḏūna/* ("de la gente de Sidonia") que vivieron entre los siglos IX al XI evidencia que esta urbe mantenía aún su denominación original, Sidonia, y no había sido eclipsada del todo por ninguna otra población de la cora durante esas centurias. La duda se plantea a la hora de saber hasta qué punto el topónimo podría referirse al núcleo urbano de Sidonia o a toda una región (la cora del mismo nombre). Para ello, hay que tener en cuenta que Ibn al-Faraḍī siempre añade, en su caso, el lugar o lugares donde el personaje biografiado vivió o se estableció, junto al de su procedencia, utilizando la expresión من ساكنين... */min sākinīn…/* ("de los habitantes de…") y, en diversas ocasiones, el término موضع */mawḍi'/*, en referencia a esa localidad de afincamiento o arraigo. Así, por ejemplo, dice Ibn al-Faraḍī sobre Abū Jālid Yazīd b. Asbāṭ al-Majzūmī:

(12) IBN ḤAYYĀN, *al-Muqtabis*, III, trad. de J. Guraieb, en *Cuadernos de Historia de España*, XIV (1950), p. 179.

(13) Al-IDRĪSĪ, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad, *Uns al-muhaŷ wa-rawḍ al-furaŷ*, ed. y trad. Jassim Abid Mizal: *Los caminos de al-Andalus en el sigo XII, según el "Uns al-muhaŷ wa-rawḍ al-furaŷ" (Solaz de corazones y prados de contemplación)*, Madrid, 1989, p. 79; y *Nuzhat al-muštāq*, trad. de Don E. Saavedra: *Idrisi. La Geografía de España*, Valencia, 1974, pp. 166-7.

(14) *Ḏikr bilād al-Andalus*, ed. y trad. de Luis Molina, *Una descripción anónima de al-Andalus*, Madrid, 1983, vol. 2, pp. 70-1.

(15) ABELLÁN, Juan, *La cora de Sidonia*, Málaga, 2004, pp. 23 y 66; *vid*. tb. José Manuel TOLEDO JORDÁN, *op. cit.*, pp. 142-3, quien difiere de la opinión del primero.

يزيد بن أسباط المخزومي، من أهل شذونة، من ساكني شريش، يكنى أبا خالد. سمع بقرطبة من قاسم بن أصبغ ونظرائه. وكان فقيها عالما، وشاعرا أديبا، وبليغا خطيبا. وولي الصلاة بموضعه [...][16]

"Yazīd b. Asbāt al-Majzūmī. Era de la gente de [la ciudad de] Sidonia, pero habitaba en Jerez, de kunya Abū Jālid. Oyó en Córdoba de Qāsim b. Aṣbag y de otros. Fue alfaquí y hombre sabio, poeta, literato elocuente y jatib. Estuvo encargado de la oración en su lugar (de residencia, Jerez) […]".

Podemos concluir que la "gente de Sidonia" que retrata Ibn al-Faraḍi en su obra es oriunda de la ciudad de Sidonia y no de la cora en general. El topónimo Ibn al-Salīm, con el que supuestamente era conocida Sidonia desde los inicios del siglo X o poco antes, no aparece en ningún momento en el texto de Ibn al-Faraḍī, a pesar de que lo haga en crónicas y obras geográficas contemporáneas y posteriores a este autor, inclusive latinas. De este modo, Ibn Ŷubayr pasa por Ibn al-Salīm en su camino a Tarifa el 21 de febrero de 1183[17], y en 1239 el arzobispo de Toledo e historiador Jiménez de Rada, basándose en Aḥmad al-Rāzī (m. 344=955), dice:

Muça [...] *uenit ad locum munitum qui latine Ciuitas Salua, ab Arabibus Medinat Abnacelim exinde fuit dicta; hec est inter mare et eam quae nunc Xarez, latine autem dicitur Assidona* […][18]

"Llegó Musá (b. Nuṣayr) a la fortaleza que en latín se llamó Civitas Salva y después, por los árabes, Madīnat Ibn al-Salīm; se sitúa ésta entre el mar y la que ahora es Jerez que, sin embargo, era conocida en latín como Assidona".

(16) IBN AL-FARAḌĪ, *Taʾrīj ʿulamāʾ al-Andalus*, ed. Ibrāhīm al-Abyārī, II, p. 929 (nº 1608).

(17) IBN ŶUBAYR, *Riḥla*, trad. Felipe Maíllo Salgado: *A través del oriente. El siglo XII ante los ojos*, Barcelona, 1988, p. 48.

(18) JIMÉNEZ DE RADA, *Historia de rebus Hispaniae*, III, XXIIII, 45-48, p. 112, en *Corpus Chistianorum (Continuatio Mediaevalis)*, LXXII, ed. J. Fernández Valverde, Turnhout, 1987.

La narración de Jiménez de Rada se fundamenta en una obra del siglo X que, de nuevo, habla de las ciudades de Ibn al-Salīm y Sidonia como poblaciones diferentes. Parece indudable que al-Ḥimyarī malinterpretó sus fuentes o erró al identificar ambos topónimos, pues –como ya se ha apuntado– ningún otro geógrafo o historiador lo hace. Además, Jiménez de Rada introduce un nuevo e interesante dato: Assidona (¿Asido > Šiḏūna?) y Jerez eran la misma ciudad pero con distinto nombre. Esta afirmación, que podría encerrar una de las cuestiones clave para replantearnos la configuración de la cora de Sidonia en los primeros siglos del islam peninsular, se asemeja en parte a otra que observamos en un texto, también de al-Rāzī, sobre la asignación del *ŷund* de Palestina a la cora de Sidonia a mediados del siglo VIII[19]:

وأهل فلسطين شذونة – وهي شريش– وسماها فلسطين [...]

"[…] y a la gente de Palestina, Sidonia –que ahora es Jerez–, y a la que llamaron Palestina […]"

2. Madīnat Šiḏūna y Šarīš Šiḏūna

En las excavaciones del castillo de Doña Blanca, a medio camino entre Jerez y El Puerto de Santa María, se han encontrado los restos islámicos más antiguos de la provincia conocidos hasta ahora, fechados a comienzos del siglo VIII. El nombre de este yacimiento y el de toda la zona donde se localiza es, desde época medieval, Sidueña. En su solar hay vestigios importantísimos de la que fuera la fenicia Gadir y otros de origen romano, visigodo e islámico[20]. La hipótesis de que estos últimos se puedan relacionar con la Šiḏūna andalusí es demasiado sugestiva como para desecharla. La etimología y las fuentes geográficas nos dan la razón[21].

(19) AL-MAQQARĪ (m. 1041=1632), *Nafḥ al-ṭīb min guṣn al-Andalus al-raṭīb wa-ḏikr wazīri-hā Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb*, ed. Iḥsān ʿAbbās, Beirut, 1968, I, p. 237.

(20) RUIZ MATA, Diego, "La fundación de Gadir y el Castillo de Doña Blanca: contrastación textual y arqueológica", en *Complutum*, 10 (Madrid, 1999), pp. 279-317.

(21) Aunque sin mucho fundamento, el historiador jerezano Mesa Ginete sugería esta posibilidad en su demostración histórica por la silla Asidonense en Jerez, opinión que recoge y trata de refutar Francisco MARTÍNEZ DELGADO en su *Historia de la ciudad de Medina Sidonia*, Cádiz, 1875, pp. 329-77. *Vid*. tb. AGUILAR MOYA, Laureano, "Jerez islámico", en CARO CANCELA, D. (coord.), *Historia de Jerez de la Frontera. De los orígenes a la época medieval*, I, Cádiz, 1999, p. 208.

Tradicionalmente, la traducción del árabe شذونة /*Šiḏūna*/ o مدينة شذونة /*madīnat Šiḏūna*/ al español, ha sido la de "Medina Sidonia", interpretación que, aunque obvia, resulta más confusa e imprecisa que las apropiadas "Sidonia", "ciudad de Sidonia", "(cora de) Sidonia" o, mejor, "Sidueña", denominación que, como ya hemos apuntado, existe hoy día. Las descripciones que las fuentes árabes hacen del enclave en el que la Sidonia islámica se situaba nos obligan a revisar y reinterpretar los textos, ya que aquéllas poco o nada tienen que ver con Medina Sidonia, y bastante con la Sidueña localizada a los pies de la Sierra de San Cristóbal, sobre el extenso valle de Sidueña por el que discurre el río Guadalete y –según al-Masʿūdī (m. 345=956)– frente a la "isla de Cádiz" (ver foto)[(22)].

En efecto, nos cuenta al-Rāzī que Sidonia fue una ciudad "muy grande a maravilla", con un monte sobre ella "de muchas fuentes que dan muchas aguas"[(23)], semejante al "hermoso promontorio vestido de diversos frutales y

(22) AL-MASʿŪDĪ, Abū l-Ḥasan ʿAlī, *al-Tanbīh wa-l-išrāf*, ed. M. J. de Goeje, Leiden, 1967, pp. 68-9.

(23) AL-RĀZĪ, *Crónica*, ed. Pascual de Gayangos "Memoria sobre la autenticidad de la *Crónica* denominada del moro Rasis", *Memorias de la Real Academia de la Historia*, VIII, Madrid, 1852, p. 58.

fecundado con copiosos nacimientos de agua, a quien hoy llamamos la Sierra de San Cristóbal, por su ermita, castillo y atalaya […]" que nos refiere Fray Esteban Rallón en pleno siglo XVII[24] y que recuerda a *al-ŷabal al-Wāsiṭ* o "Montaña Media" que al-Ḥimyarī coloca "cerca de Sidonia", con restos antiguos y una gruta en su interior[25]. Sea como fuere, el emplazamiento coincide con el mismo donde, al sur del alfoz jerezano, se ubicaba el pago, dehesa o lugar de Sidueña que encontramos en documentos castellanos desde el siglo XIV[26], una zona de viñedos, olivares y huertas en la que es posible que estuvieran situadas, en el siglo XII y "sobre el Guadalete", las ruinas de la yerma y deshabitada ciudad de Sidonia, como parece señalar la versión medieval de al-Zuhrī[27].

Una visita al lugar nos hace pensar, también, si no fue éste el lugar fácilmente practicable por mar para los ataques normandos de los años 229-30 (=844-5)[28] o el debatido escenario de la famosa batalla que en el año 711 enfrentó a las tropas del rey don Rodrigo con las musulmanas de Ṭāriq. Volviendo a Jiménez de Rada, leemos precisamente que los godos, con Rodrigo a la cabeza […] *uenissent ad fluuium qui Vedelac dicitur prope Assidonam quae nunc Xarez* […][29] ("… llegaron al río llamado Guadalete, cerca de Sidonia, que ahora es Jerez…"). Y de nuevo, la identificación de Jerez con Sidonia.

Advertíamos ya en otros trabajos que los primeros nombres de los habitantes del Jerez islámico aparecen en los años finales del siglo IX, coincidiendo con las tesis de Fierro y Marín que apuntan para esos años un aumento de musulmanes en los repertorios bio-bibliográficos y la proliferación en las crónicas de noticias sobre la ampliación de mezquitas y la construcción o

(24) RALLÓN, Fray Esteban, *Historia de la ciudad de Xerez de la Frontera y de los reyes que la dominaron desde su primera fundación*, Cádiz, 1997, I, p. 2.

(25) AL-ḤIMYARĪ, *Rawḍ*, pp. 208-10.

(26) MARTÍN GUTIÉRREZ, Emilio, *La organización del paisaje rural durante la Baja Edad Media. El ejemplo de Jerez de la Frontera*, Sevilla, 2004, pp. 196-7; *vid*. tb. SÁNCHEZ SAUS, Rafael, *Linajes Medievales de Jerez de la Frontera*, Sevilla, 1996, I, pp. 56, 147, 153 y 156.

(27) AL-ZUHRĪ, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad, *Kitāb al-Ŷuʿrāfiya*, trad. D. Bramon: *El mundo en el siglo XII. El tratado de al-Zuhrī*, Barcelona, 1991, pp. 249-50.

(28) IBN ḤAYYĀN, *al-Muqtabis*, trad. esp., notas e índices de Maḥmūd ʿAlī Makkī y Federico Corriente, *Crónica de los emires Alḥakam I y ʿAbdarraḥmān II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]*, Zaragoza, 2001, pp. 312 y 316-8.

(29) JIMÉNEZ DE RADA, *op. cit*, III, XX, 29, p. 102.

fundación de nuevas ciudades(30). De estos ulemas, muchos tendrán origen muladí, lo que evidencia la progresiva islamización de la Península en esas fechas.

En la primera fase de este proceso, que iría desde el siglo VIII hasta comienzos del IX, el grado de asimilación de la población autóctona había sido prácticamente nulo, debido al escaso número de musulmanes que entró en la Península durante la conquista y otros factores como la endogamia característica de los clanes árabes que conformaban la élite política y militar invasora, o la fuerte oposición, espoleada por combativas y díscolas sedes episcopales, que la minoría musulmana encontró en el arraigado cristianismo de muchas de las urbes conquistadas. Esto llevó, en no pocas ocasiones, a la edificación de nuevos asentamientos puramente musulmanes junto a las insurrectas metrópolis cristianas. Se procuraba, de esa forma, el control del territorio a escasa distancia del enemigo militar y espiritual. ¿Sucedió esto con Sidonia, sede del obispado de la región, y Jerez?(31). No sería el primer y único caso de este tipo en al-Andalus, recuérdese, por ejemplo, lo sucedido con las ciudades de Elvira y Granada(32).

Desconocemos las causas por las cuales Sidonia fue perdiendo importancia en favor de Jerez, pero las continuas ofensivas normandas y el posible enfrentamiento con la cúpula eclesial asidonense pudieron provocar en la autoridad musulmana la necesidad de hallar o construir otra población. Ésta pudo ser Jerez, lugar cercano aunque más hacia el interior, en el centro de una rica comarca agrícola próxima al mar. Lo cierto es que, en el siglo X, las autoridades envían a Jerez intelectuales y hombres expertos en ciencias religiosas desde la cercana Sidonia, tal vez para asegurar la arabización e islamización de sus habitantes, lo que pone en duda el hipotético traslado de la sede epicospal asidonense a Jerez(33). Contamos de este modo con un secretario,

(30) FIERRO, Maribel y MARÍN, Manuela, "La islamización de las ciudades andalusíes a través de sus ulemas (s. II/VIII–comienzos s. IV/X)", *GVIAM* (Madrid, 1998), pp. 65-97.

(31) VEGA GEÁN, Eugenio y GARCÍA ROMERO, Francisco Antonio, *op. cit.*, intentan demostrar la existencia de ese obispado en Sidonia, que localizan en la Medina Sidonia actual.

(32) GÓMEZ-MORENO, Manuel, *Medina Elvira*, ed. fascimilar de M. Barrios Aguilera, Granada, 1986.

(33) Algo que no creía, aunque por distintas razones, Francisco MARTÍNEZ DELGADO, *op. cit.* pp. 329-77, y que discuten VEGA GEÁN y GARCÍA ROMERO, *op. cit*., p. 103 y ss.

ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Aḥmad b. Abī ʿAwsaŷa; un celebrado maestro, muftí y experto en "cuestiones del derecho" (*masā'il al-fiqh*), Abū Razīn; un prestigioso gramático y poeta, Munḏir b. ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz; y cuatro jatibes, uno de los cuales –Sulaymān b. Muḥammad b. Sulaymān– fue nombrado *ṣāḥib al-ṣalāt* de Jerez por el propio califa al-Ḥakam II.

Es significativo que algunas fuentes de finales del siglo X y del XI denominan a esta nueva población, que cuenta ya con mezquita aljama, Šarīš Šiḏūna. Con todas las reservas y objeciones que quieran hacerse, el hecho revela que Jerez fue, de alguna manera, consecuencia y continuación de Sidonia. Con el paso de los años, Jerez pierde el "apellido" y a su vecina Sidonia, de la que, como señalamos anteriormente, apenas quedaban rastros en el siglo XII. Dice al-Rāzī: [...] *Et Xerez Sadunia es nombrada entre todas las cibdades de Espanya, et en ella ha todas las bondades de la tierra et de la mar; que si vos yo quissiese contar todas las bondades della et de su termino, non podria. Et las aguas non se dannan como otras, et la su fruta dura mucho. Et Xerez es tan buena que le non puede escusar en lo mas de Espanya* [...][(34)]. De la misma forma llama Ibn Ḥayyān (m. 469=1076) a Jerez –Šarīš Šiḏūna– en un fragmento dedicado al ataque normando del año 230 (=844-5) a la zona, en tiempos del emir ʿAbd al-Raḥmān II (m. 238=852)[(35)]. Aún en el siglo XIII, Ibn Diḥya sigue haciendo lo propio cuando menciona el lugar al que pertenece la alquería de Jarana y la ciudad de residencia del poeta y cadí Ibn Lubbāl (m. 583=1187-8)[(36)], autor de los versos siguientes [*ṭawīl*]:

إذا أبصر المحزون أرض شذونة وحسن محيّاها أفاق من الحزن

كأنّ علـــى غيطانها متونهـــا دبابيج خضرا أحكمتها يد المزن

مذانب تندى في مروج كأنها عذار بخدّيْ ذي الجمال وذي الحسن[(37)]

(34) *Vid*. AL-RĀZĪ, *op. cit*, pp. 57-8.

(35) IBN ḤAYYĀN, *Muqtabis*, trad. esp., notas e índices de Maḥmūd ʿAlī Makkī y Federico Corriente, *Crónica de los emires Alḥakam I y 'Abdarraḥmān II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]*, Zaragoza, 2001, pp. 316-8.

(36) IBN DIḤYA, Abū l-Jaṭṭāb, *al-Muṭrib min aš'ār ahl al-Magrib*, ed. Ibrāhīm al-Abyārī, El Cairo, 1955, pp. 97, 171 y 209.

(37) AL-BŪNASĪ, Abū Isḥāq Ibrāhīm al-Šarīšī, *Kanz al-kuttāb wa-muntajab al-ādāb*, ed. Ḥayāt Qāra, Abu Dhabi, 2004, p. 811.

"Cuando el que está afligido contempla el bello rostro
de la tierra de Sidueña, olvida su pena.
Parece que la mano de la lluvia hubiera cubierto
de verdes brocados sus valles y majadas.
Como un aladar por las mejillas del hermoso,
discurren los arroyos por sus marjales".

Tal vez por todas estas razones, comprendamos mejor por qué el *Ḏikr bilād al-Andalus* considera a Jerez una población *moderna, una de las que se construyeron en tiempos del Islam*(38). Esta aseveración podría dejar fuera de toda duda que el germen de la ciudad debe rastrearse en la Sidonia emiral o califal, si no fuera porque seguimos sin saber la fecha exacta de ese asentamiento y si éste tomó el nombre y ocupó el espacio de algún enclave preexistente de origen romano o visigodo(39). Recordemos, con todo, a Casiri, quien afirma que Jerez debe su nombre al persa *Xiraza*, en cuyo honor, la colonia del mismo origen allí asentada –parte tal vez de los *aŷnād* del sirio Balŷ b. Bišr llegados a la Península en el 741– llamó a esta ciudad que, poco a poco, fue recibiendo a los habitantes de la colindante Sidonia(40).

En conclusión, la Šiḏūna de las crónicas y repertorios bio-bibliográficos árabes no es la actual Medina Sidonia, que debió de llamarse de otra forma, probablemente Madīnat Ibn al-Salīm –nombre que Jiménez de Rada traduce al latín como Civitas Salva–, porque lo que encuentra Alfonso X a mediados del siglo XIII es un castillo y una villa que conserva el apelativo de Medina y "que es en la tierra de Sydonia"(41). El enclave de la Šiḏūna andalusí, tal vez la Asido latina de origen fenicio que citan Plinio y el Anónimo de Rávena(42) y a la que el

(38) *Ḏikr*, vol. II, p. 70.

(39) *Vid*. al respecto BORREGO SOTO, Miguel Ángel, "Algunas consideraciones sobre el Jerez prealmohade y preislámico (Cerit), en *Estudios sobre Patrimonio, cultura y ciencia medievales*, VII-VIII (Cádiz, 2005-2006), pp. 55-70.

(40) CASIRI, M., *Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis*, Madrid, 1760 y 1770; reed. Osnabrück, 1969, vol. I, p. 143 (nº 493).

(41) RODRÍGUEZ LIÁÑEZ, Laureano y ANASAGASTI VALDERRAMA, Ana Mª., *Medina Sidonia en la Baja Edad Media. Historia, Instituciones y Documentos*, Medina Sidonia, 1994, p. 155.

(42) MARTÍNEZ DELGADO, Francisco, *op. cit.* p. 331; y GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, Rosalía y RUIZ MATA, Diego, "Prehistoria e Historia Antigua de Jerez", en CARO CANCELA, D. (coord.), *Historia de Jerez de la Frontera. De los orígenes a la época medieval*, I, Cádiz, 1999, p. 155.

arzobispo toledano da el nombre de Assidona, se halla en Sidueña, lugar cercano a Jerez cuya descripción concuerda con la de los textos árabes. Este enclave terminó despoblándose y, por diversas aunque no muy claras razones, cedió su hegemonía a Jerez, ciudad con la que llegó incluso a identificarse.

3. El esplendor intelectual de Sidueña

Antes de que esto sucediera, Šiḏūna (Sidonia=Sidueña) gozó de un notable esplendor que compartió, entre los siglos IX y X, con las florecientes Calsena y Jerez. Ibn al-Faraḍī incluye en su obra a varios de los ulemas que vivieron en estas ciudades y su entorno durante las citadas centurias. Algunos lo hicieron en alquerías cercanas, como Tamīm b. ʿAlā' b. ʿĀṣim al-Tamīmī de Écija (m. hacia 300=912-3 en Sidonia), que residió en la alquería de Barīša[43]; los alfaquíes Abū ʿUmar Yūsuf b. Wahbūn[44] y ʿAlā' b. ʿAdī[45], que vivieron en Bāṭarya o Bāṭariyya; Sulaymān b. Manfūš, que se localiza en una alquería de la que desconocemos el nombre[46]; o Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Qays (m. hacia 360=971-2), alfaquí que habitaba en al-Buḥayra[47]. Otros, como el aludido Tamīm b. ʿAlā' de Écija, procedían de otras ciudades de al-Andalus y ejercieron sus oficios en Sidonia. Así, Abū l-Qāsim Jalaf b. Sulaymān b. ʿAmrūn al-Bazzāz (m. 378=989)[48], beréber *ṣinhāyī* de Écija y cliente de los omeyas que fue cadí de Sidonia; ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Saʿd b. Waṯīq (m. 390=999-1000)[49], de Córdoba, fue nombrado juez de Sidonia; Abū l-ʿAlā' ʿAbbās b. Nāṣiḥ al-Ṯaqafī (m. aprox. 238=852)[50], conocido poeta algecireño que desempeñó también el cargo de cadí en Sidonia, al igual que lo hiciera su paisano Wahab Allāh b. Ḥusayn[51] en tiempos del emir Muḥammad.

El resto de ulemas que aparecen en la relación de Ibn al-Faraḍī son originarios de Sidonia y en ella habitaron, aunque algunos tuvieron que

(43) IBN AL-FARAḌĪ, *Ta'rīj*, I, p. 182 (nº 304).
(44) *Íbid*., II, p. 940 (nº 1629).
(45) *Íbid*., II, p. 555 (nº 972).
(46) *Íbid*., I, p. 324-5 (nº 546).
(47) *Íbid*., I, p. 49 (nº 36).
(48) *Íbid*., I, pp. 249-50 (nº 414).
(49) *Íbid*., I, p. 454 (nº 806).
(50) *Íbid*., II, pp. 504-5 (nº 879); FORCADA, Miquel, "Ibn Nāṣiḥ, ʿAbbās", en LIROLA DELGADO, Jorge y PUERTA VÍLCHEZ, José Miguel (dir. y ed.), *BA*, 4, Almería, 2005, pp. 325-9 (nº 904).
(51) IBN AL-FARAḌĪ, *op. cit.*, II, p. 882 (nº 1526).

desplazarse a Calsena y Jerez para ocupar diversos cargos de responsabilidad religiosa. Son los siguientes:

1) Ḥakam b. Saʿd[52], muftí.
2) Jalaf b. Ḥāmid b. al-Faraŷ b. Kināna[53], nombrado cadí de Córdoba por el emir ʿAbd Allāh (275=888–300=912) y de Sidonia por ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad (300=912–316=929).
3) Abū ʿUṯmān Saʿīd b. Aḥmad b. Ramḥ/Rumḥ al-Jawlānī (m. 350)[54], muftí y consultor (*mušāwir*) de Sidonia.
4) Abū Ayyūb ʿAttāb b. Hārūn b. ʿAttāb b. Bišr al-Gāfiqī (m. 381=992)[55].

4. 1.) Abū Musà Hārūn b. ʿAttāb b. Hārūn b. Bišr b. ʿAbd al-Raḥīm b. Bišr b. ʿAbd al-Raḥīm Ibn al-Ḥāriṯ b. Sahl b. al-Waqqāʿ b. Quṭba b. ʿAdnān b. Maʿd b. Yuzayy al-Gāfiqī (m. 335=946)[56], alfaquí en Calsena un tiempo, transmitió de su padre y de su cuñado Muḥammad b. Waḍḍāḥ al-Šiḏūnī.

4. 2.) Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Waḍḍāḥ (m. 363=974)[57].

5) Abū Muḥammad Qāsim b. Naṣīr b. Raqqāṣ b. ʿAyšūn b. Salīm b. Ḥarīš b. Ayyūb Ibn Abī l-Fatḥ (m. 338=950)[58], alfaquí, gramático, poeta y lexicógrafo que dirigió la oración en Calsena. Tiene un *dīwān* de poesía que no nos ha llegado.

5. 1.) Abū l-Ḥazm Ṭawd b. Qāsim Ibn Abī l-Fatḥ (m. 380=990-1)[59], vivía en Calsena. Era hijo del anterior.

6) Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿĀmir b. Muḥammad al-Jatiʿī, Ibn al-Ballūṭī (m. 385=995-6)[60], alfaquí residente en Calsena.
7) Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Yūsuf al-Ballūṭī[61], muftí en Calsena y consultor.

(52) *Íbid*., I, p. 220 (nº 383).
(53) *Íbid*., I, p. 245-6 (nº 404).
(54) *Íbid*., I, p. 306 (nº 507).
(55) *Íbid*., II, p. 510-1 (nº 886).
(56) *Íbid*., II, p. 885 (nº 1530).
(57) *Íbid*., II, p. 742 (nº 1304).
(58) *Íbid*., II, p. 610 (nº 1067); LIROLA DELGADO, "Ibn Abī l-Fatḥ, Abū Muḥammad", en LIROLA DELGADO, Jorge y PUERTA VÍLCHEZ, José Miguel (dir. y ed.), EOBA, I, Granada, 2002, p. 355 (nº 183).
(59) IBN AL-FARAḌĪ, *Ta'rīj*, I, p. 363 (nº 624).
(60) *Íbid*., II, p. 782 (nº 1370).
(61) *Íbid*., I, p. 403 (nº 715).

8) Muḥammad b. Yūsuf[62], cadí y jatib en Calsena. Vivió en la época del emir ʿAbd Allāh (275=888–300=912).
9) Abū Muḥammad Qāsim b. ʿAsākir (m. hacia 350=961-2)[63], alfaquí en Calsena.
10) Yūsuf b. Muḥammad b. Sulaymān, Abū ʿUmar al-Hamdānī (m. 383=993-4)[64], jatib en Calsena.
10. 1.) Abū Ayyūb Sulaymān b. Muḥammad b. Sulaymān, al-Šiḏūnī (m. 371=982)[65], designado jatib de Jerez por el califa al-Ḥakam II (350=961–366=976).
11) Abū l-Manāzil Firās b. Aḥmad b. ʿUmar b. Yūsuf al-Majzūmī (m. después del 324=935-6)[66], que vivía en Jerez.
12) Abū l-Ḥakam Munḏir b. ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz al-Šiḏūnī (m. 334=945-6)[67], gramático y poeta residente en Jerez.
13) Abū Razīn Hišām b. Muḥammad b. Abī Razīn (m. en Jerez el 336=947-8)[68], de origen beréber, ilustre y venerado maestro en Sidonia y Jerez.
14) Abū Jālid Yazīd b. Asbāṭ al-Majzūmī[69], jatib en Jerez.
14. 1.) Abū Yazīd Asbāṭ b. Yazīd b. Asbāṭ al-Majzūmī (m. 392=1002)[70], jatib de Jerez y poeta. Era hijo del anterior.
15) Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Aḥmad b. Abī ʿAwsaŷa (m. 376=986-7)[71], secretario de Sidonia que vivía en Jerez.

***

(62) *Íbid*., II, p. 662 (nº 1152).
(63) *Íbid*., II, p. 616 (nº 1073).
(64) *Íbid*., II, p. 942-3 (nº 1634).
(65) *Íbid*., I, p. 330 (nº 563).
(66) *Íbid*., II, p.595 (nº 1044).
(67) *Íbid*., II, p. 845 (nº 1451).
(68) *Íbid*., II, p. 892 (nº 1544).
(69) *Íbid*., II, p. 929 (nº 1608).
(70) *Íbid*., I, p. 168 (nº 279).
(71) *Íbid*., I, p. 412 (nº 738).

MUJERES CAUTIVAS EN "LA TIERRA DEL ISLAM"

Cristina **DE LA PUENTE***
CSIC, Madrid

BIBLID [1133-8571] 14 (2007) 19-37

Resumen: Los conflictos fronterizos son ocasiones en las que se hace necesaria la regulación cuidadosa de la normas referentes al cautiverio, pues es la causa principal de pérdida de libertad en el mundo islámico. En los capítulos dedicados a la "guerra santa" (*ŷihād*) de los tratados de derecho aplicado (*furūᶜ al-fiqh*) se pueden hallar numerosos datos al respecto, especialmente, para definir el estatus personal de los individuos a través de sus derechos y obligaciones. Este trabajo centra su atención en la información que nos proporcionan algunas fuentes de derecho mālikí acerca de las cautivas.

Palabras-claves: Mujeres. Cautiverio. Islam. Derecho mālikí. *Ŷihād*. *Furūᶜ al-fiqh*.

Abstract: Frontier conflicts usually lead to a careful regulation of captivity norms, given that this is the main reason for the loss of freedom in the Islamic world. Chapters devoted to the "Holy war" (*jihād*) in treatises on *furūᶜ al-fiqh* tend to include numerous data in this regard, and more specifically on the personal status of individuals, when defining their rights and obligations. The present work focuses on the information given by some Mālikī legal sources on the issue of captive women.

Key-words: Women. Captivity. Islam. Mālikī legal sources. *Jihād*. *Furūᶜ al-fiqh*.

* E-mail: cpuente@filol.csic.es

0. Mujeres y *ŷihād*

El historiador interesado en la Edad Media islámica dispone de gran cantidad de fuentes árabes de muy diversa índole. Sin embargo, a pesar de la riqueza y variedad de los textos conservados, hay hechos y situaciones que los autores árabes no definen suficientemente, bien por falta de interés en ellos, o porque fueran tan conocidos por sus contemporáneos que no sintiesen la necesidad de explicarlos o describirlos. En algunos casos, es precisamente en los relatos referidos a la frontera donde hallamos solución a numerosos interrogantes que suscitan las fuentes árabes medievales, ya que sus autores narran los acontecimientos y describen a los personajes en oposición al "otro", es decir, a quien habita el lado opuesto de la frontera, lo que les mueve a señalar diferencias y a tratar de definir distintas situaciones y personalidades.

La frontera es un espacio donde la caracterización de la identidad de los individuos se hace imprescindible, ya que diversas situaciones bélicas pueden ocasionar un nuevo estatus jurídico de las personas y conllevar, incluso, la pérdida total de sus derechos civiles. Los derechos y deberes de los individuos se rigen por el territorio donde habitan y las leyes que lo gobiernan. Consecuentemente, un musulmán apresado en territorio cristiano está supeditado a las leyes de cautiverio locales, mientras que los cristianos capturados por musulmanes se hallan sujetos, al menos teóricamente, al derecho islámico.

A pesar de que el cautiverio de los prisioneros no es la única consecuencia de los conflictos fronterizos, necesita ser regulado meticulosamente, ya que suele llevar consigo la esclavitud y, por tanto, un nuevo estatus jurídico del individuo que lo padece. Las normas que rigen el cautiverio se detallan en los capítulos dedicados a la "guerra santa" (*ŷihād*) de los tratados de derecho aplicado (*furūᶜ al-fiqh*), pues es la causa principal de pérdida de libertad en el mundo islámico. Ninguna escuela legal es indiferente, por tanto, al fenómeno del cautiverio, pues todas desarrollan una compleja jurisprudencia al respecto, en la que se procura ser justo en las prerrogativas de los musulmanes combatientes: equidad en el reparto del botín, respeto a la propiedad, etc., así como garantizar que en el trato a los prisioneros no se cometa ninguna trasgresión de los principios impuestos por la religión islámica.

Aunque considero que debe tenerse siempre presente que estos textos legales son teóricos, aportan rica información sobre cuál era el ideal islámico en materia de privación de libertades, respeto de los vencidos, derechos y

obligaciones de los combatientes, etc. Debe tenerse siempre presente, sin embargo, que el *ŷihād* es la única forma de guerra contra el no-musulmán que reconoce el derecho islámico y, consecuentemente los tratados en esta materia nacen ya de la idealización.

El objetivo principal de este trabajo es, precisamente, estudiar brevemente cuáles fueron las normas expuestas por los textos doctrinales de derecho mālikí en relación con las cautivas y cuáles eran las reglas religiosas y morales que debían regir la conducta de sus captores, en definitiva, cuál era ese ideal religioso y ético en torno a la cuestión del cautiverio femenino. Asimismo, se atenderá a los casos en que las mujeres son sujetos activos del cautiverio, pues también se las menciona, aunque en menor medida, como propietarias de cautivos o participantes en la acción que propició la captura o venta de individuos(1). Sólo se hará referencia a las musulmanas en territorio cristiano cuando las obras de derecho islámico se refieran a su redención, pues, tal y como ya se ha expresado anteriormente, su situación queda regulada por las leyes y costumbres de esos territorios.

En estas fuentes jurídicas doctrinales se hacen patentes los conceptos islámicos de *dār al-ḥarb* ('la casa de la guerra') y *dār al-islām* ('la casa del islam'), espacios que condicionan la personalidad de los individuos, ya que la misma persona situada a un lado u otro de esa línea imaginaria que los separa tendrá derechos y deberes harto diferentes. En esta ocasión, se hará sólo referencia, por tanto, a lo acaecido en los lugares donde impera el islam (*dār al-islām*), frente a los espacios dominados por no-musulmanes, aunque ambos lugares pueden convivir en una misma nación o, incluso, en una misma ciudad. El concepto de *dār al-ḥarb*, por otra parte, no implica que ese territorio haya de ser necesariamente combatido ni atacado, aunque podría serlo(2).

Para ilustrar algunas de las cuestiones discutidas en las fuentes legales se

(1) El cautiverio en derecho mālikí ha sido ampliamente estudiado por Vidal Castro (véase bibliografía final). Véase también el trabajo de Van Koningsveld (1995). Sobre el cautiverio, en general, véase Cipollone (1992). Igualmente, véase el estudio de Marín - El Hour (1998) sobre algunos conflictos de propiedad y custodia en las fronteras de al-Andalus. Este trabajo trata extensamente, entre otras, la cuestión de la redención de cautivos musulmanes en territorio islámico.

(2) Véase un estudio diacrónico de conjunto sobre el *ŷihād* en Tibi (1999). La situación de cautivos cristianos en territorio islámico ha sido vastamente estudiada, como muestra, por ejemplo, el trabajo de Brodman (1986).

tomarán ejemplos prácticos relativos a al-Andalus, ya que fue un territorio donde a partir del s. IX la escuela jurídica mālikí fue mayoritaria(3). Conviene tener siempre presente, sin embargo, el hecho de que es difícil precisar qué aplicación práctica tuvo la doctrina legal en territorio andalusí, pues las fuentes de diversos géneros conservadas, a pesar de ser abundantes, se refieren a un medio urbano y a unos estratos de la sociedad determinados que, en numerosas ocasiones, no nos permiten generalizar. En las crónicas históricas, por ejemplo, además de la voz *ŷihād* se emplean también otros términos para referirse a la guerra y los datos que ofrecen no se ajustan siempre a los preceptos dictados por los tratados de derecho. Las actuaciones que se describen no suelen respetar los principios religiosos y en cuanto a las mujeres raras veces aparecen en estos relatos más que como víctimas anónimas del cautiverio. No se mencionan casos individuales, sino que los autores suelen limitarse a referir el número de ellas que fue capturado y enviado como mano de obra esclava a las grandes urbes(4).

A pesar de estas limitaciones, el caso de al-Andalus es interesante por varios motivos. Se trata de una región fronteriza, el límite más occidental del vasto mundo islámico. Por otro lado, sus fronteras físicas con los reinos cristianos del norte no son permanentes y, en general, tampoco duraderas, pues los avatares bélicos las hacen moverse a menudo varias veces y sobre extensos territorios(5). Igualmente, dentro del propio al-Andalus se crean continuamente fronteras de orden ideológico, religioso, político, etc. en las que la vida de los individuos se ve afectada por las contiendas y los cambios, siendo posiblemente sus habitantes más débiles –mujeres y niños– quienes reflejen en mayor medida las crisis fronterizas.

1. Intervención activa de mujeres en los conflictos

En el *ŷihād* está permitido causar daño al enemigo: se le puede quitar la vida, privar de libertad o requisar sus propiedades. Hay consenso (*iŷmāᶜ*) de todas las escuelas legales en permitir la esclavización de los politeístas o de la "gente del libro" –cristianos y judíos–, con la única excepción de los monjes. El *imām*, a su vez, puede decidir sobre el destino de los prisioneros libremente,

(3) Véase el estudio sobre las mujeres en al-Andalus de M. Marín (2000).

(4) Las capturas de esclavas eran tan abundantes en al-Andalus, que se exportaban a otras regiones del mundo islámico, cf. Talbi (1966), p.30-5.

(5) Sobre la frontera en al-Andalus en época omeya, véase Manzano Moreno (1991).

optando por las penas más severas –la muerte o la mutilación (*muṯla*)– o los castigos más leves, como limitarse a imponerles el pago del impuesto de capitación (*ŷizya*)(6). El guía religioso de la comunidad –*imām*– suele coincidir con la figura del emir o del califa y, en su ausencia, con el representante de éste en el lugar del conflicto: un general, un gobernador, etc.

A pesar de la libertad que las fuentes confieren al *imām* para decidir sobre la vida de las gentes, el derecho islámico le impone algunas limitaciones importantes. Así, los castigos expuestos se refieren sólo a los varones adultos, ya que las mujeres y los niños no pueden ser ejecutados, a no ser que hayan tomado parte activa en el combate(7). Se sabe, además, que esta norma era respetada en la práctica, ya que desde el punto de vista económico y social no tenía sentido destruir todo el potencial humano fruto de las capturas(8).

Del mismo modo, además de los religiosos cristianos que han sido mencionados como una excepción, tampoco pueden ser muertas o heridas las personas que dispongan de un salvoconducto (*amān*). Este documento, al que los textos otorgan un valor casi sagrado, no impide que su dueño sea apresado, ya que sólo le protege de la muerte. Las mujeres, como los menores de edad y los esclavos, tienen derecho a recibir un salvoconducto para entrar en territorio enemigo(9). Sin embargo, éste sería necesario sólo en el caso en que su participación activa en el conflicto se pusiese en tela de juicio, ya que, tal y como ya se ha mencionado, las mujeres y los niños que no hubieran intervenido no merecen nunca la ejecución, a causa de su propia condición legal.

Los juristas mālikíes se plantean insistentemente la cuestión de si las mujeres pueden otorgar un salvoconducto. Todos consideran que el *amān* es válido cuando ha sido concedido por un musulmán varón adulto con capacidad jurídica plena y, aunque la mayoría consiente en aceptar los salvoconductos otorgados por una mujer o un esclavo, no hay consenso al respecto, pues se trata de sujetos con sus capacidades de obrar limitadas(10). Los juristas Ibn Māŷišūn

(6) Averroes, *Bidāya*, I, 382 y 385/ *Jurist's Primer*, I, 456 y 460.
(7) Averroes, *Bidāya*, I, 383/ *Jurist's Primer*, I, 458.
(8) Marín, 2000, p. 380 y ss.
(9) Saḥnūn, *Mudawwana*, I, parte 3 (*K. al- ŷihād*), 41-2.
(10) La comparación en las obras de *furūᶜ al-fiqh* entre mujeres, niños y esclavos es un recurso empleado con frecuencia para mostrar las limitaciones que el derecho impone en la capacidad de obrar de estos individuos. Esto no implica, por otro lado, que el trato legal que se les da

(m. finales s. II/VIII) y Saḥnūn (m. 240/854) opinan, sin embargo, que el salvoconducto concedido por una mujer debe ser ratificado por el *imām* de la comunidad para tener plena validez(11). Aunque no se dice explícitamente, los textos legales se refieren a la mujer musulmana adulta y libre. Cabe mencionar que había esclavas musulmanas cuyos propietarios eran de su misma religión, pues el derecho islámico prohíbe esclavizar a un musulmán libre, pero los nacidos en el hogar ya musulmanes por ser hijos de esclavos musulmanes, y los conversos a esta religión con posterioridad a su esclavitud no adquieren la libertad por motivos de religión(12). La única prerrogativa que poseen los esclavos musulmanes frente a los de otros credos es que en el caso de que se produzca una manumisión se les ha de dar prioridad para obtener la libertad, siempre que se cumpla así la voluntad de su dueño.

Igualmente, los juristas se cuestionan si las mujeres pueden beneficiarse de la victoria obtenida cuando intervienen en la batalla. El principio general es que los bienes capturados en el combate han de ser repartidos entre los hombres musulmanes púberes libres, que hayan participado en la batalla. Los juristas discrepan respecto a las mujeres, esclavos y menores cercanos a la pubertad. Mientras que al-Šāfiʿī (m. 204/820) consideraba que debían participar del reparto, el fundador de la escuela mālikí, Mālik b. Anas (m. 179/795), consideraba que solamente se les debía hacer un pequeño obsequio(13).

2. Mujeres cautivas

A pesar de lo expuesto hasta ahora, las cuestiones en las que las mujeres intervienen activamente debían de ser poco frecuentes, siendo habituales, sin embargo, los casos en que éstas eran consideradas bienes que se debían repartir como parte del botín(14). Consecuentemente, la jurisprudencia al respecto es mucho más abundante.

Los textos jurídicos establecen que antes de la distribución del botín, hay que entregarle a cada musulmán aquello que legítimamente le hubiese

sea diferente entre sí y depende de las materias de derecho que se traten, véase De la Puente (2004).

(11) Averroes, *Bidāya*, I, 382-3/ *Jurist's Primer*, I, 457.

(12) Sobre la práctica de la religión islámica por parte de esclavos, véase De la Puente (1997).

(13) Averroes, *Bidāya*, I, 392/ *Jurist's Primer*, I, 468-9.

(14) Véase un estudio detallado de "las mujeres como propiedad" en al-Andalus en Marín (2000), 379-94.

pertenecido en el pasado y que, por cualquier motivo, estuviese en manos de los enemigos y fuera de nuevo capturado por los musulmanes(15). Entre estos bienes se incluyen, naturalmente, los esclavos huidos a tierra enemiga y refugiados allí, así como los esclavos de los musulmanes que hubiesen sido apresados por el enemigo en campañas anteriores. Este supuesto hace referencia también, naturalmente, a musulmanas previamente esclavizadas en territorio cristiano, incluso cuando hubiesen sido liberadas en esas regiones, pues esa manumisión no tendría validez al regresar a tierra del islam.

Igualmente, el principio legal de devolver a los musulmanes cuanto poseían previamente, impera sobre los bienes que los esclavos tuviesen en el momento de su fuga o de su captura. Éste es el célebre caso, por ejemplo, de un esclavo de ᶜAbd Allāh b. ᶜUmar(16) que escapó y fue capturado por los "idólatras" montado en un caballo que, en la huida, también pasó a manos del enemigo. Ambos bienes, capturados de nuevo, deben ser devueltos a su antiguo dueño antes de que el resto del botín sea repartido, ya que, una vez efectuado éste, nadie tiene derecho a recuperar un antiguo bien, más que pagando un precio por él(17).

De este modo, si un esclavo ya ha sido repartido como parte del botín, como cualquier otro bien –animales o cosas–, su antiguo dueño tiene prioridad para comprarlo por su justo precio, siempre que desee hacerlo. Este principio general se incumple únicamente en el supuesto de la esclava denominada "esclava-madre" –literalmente "la madre de un niño" (*umm walad*)–, es decir, la esclava que ha dado un hijo a su dueño, cuya paternidad ha sido reconocida. Estas esclavas poseen un estatus jurídico peculiar que las sitúa entre las mujeres libres y las esclavas comunes, ya que han de ser manumitidas forzosamente a la muerte de su dueño y esto les confiere numerosos derechos durante los años que dure su esclavitud(18).

La excepción se produce con la *umm walad* que había sido capturada por los enemigos y, una vez recapturada por los musulmanes, forma parte del botín y su antiguo dueño la reconoce después de que la distribución de bienes haya

(15) Saḥnūn, *Mudawwana*, I, parte 3 (*K. al- ŷihād*), 13; Averroes, *Bidāya*, I, 398/ *Jurist's Primer*, I, 477.

(16) Hijo del segundo califa ortodoxo, ᶜUmar b. al-Jaṭṭāb (m. 23/644).

(17) Mālik b. Anas, *Muwaṭṭa',* (*K. al- ŷihād*), 363-4, nº 21; trad. inglesa 200, nº 17; Saḥnūn, *Mudawwana*, I, parte 3 (*K. al- ŷihād*), 14.

(18) Sobre las "esclavas-madre", véase De la Puente (2000), p. 344-8.

finalizado. En ese caso, se indica que no ha de ser esclavizada de nuevo, sino que el *imām* ha de pagar el rescate de la esclava por su dueño. Si el *imām* no asume su obligación, el dueño debe pagar el rescate por ella, ya que es la madre de su hijo y moralmente no se considera válido que la abandone. Los textos legales aclaran que el motivo de esta decisión es que no pueda poseerla otro musulmán, ya que no sería éticamente lícito (*ḥalāl*) que mantuviese relaciones sexuales con ella.

En el caso expuesto, la "esclava-madre" posee un estatus jurídico similar al de una mujer libre (*hiya bi-manzilat al-ḥurra*) porque su dueño tendría que pagar la compensación (*fidya*) por ella si hiere a alguien, como lo haría por su esposa legítima(19). Por un lado, el derecho mālikí establece una relación entre la *umm walad* y la mujer libre porque la primera es una "mujer libre en potencia" y, por tanto, su capacidad legal será en algunas materias legales la correspondiente a una esclava y en otras, la de una mujer libre. Por otro lado, como en otros muchos casos, la *šarīᶜa* justifica la falta de un derecho con la carencia de un deber o, a la inversa, la existencia de un derecho con la imposición de una obligación. Así, la falta de responsabilidad penal total de los esclavos justifica que carezcan de algunos derechos(20). O, por el contrario, desde la perspectiva del hombre libre, el deber del dueño de pagar la indemnización por su *umm walad* si comete un crimen, le da derecho a poseerla de nuevo si fue capturada, incluso cuando se declare insolvente para pagar su rescate.

Se ha conservado una cuestión legal de finales del s. III/IX acerca de la manumisión *post mortem* de una cristiana apresada como parte de un botín de guerra, a la que había comprado un musulmán y convertido en su *umm walad*. Al morir su dueño se plantea el problema de su liberación pues la herencia (*walā'*) de las "esclavas madres" corresponde a los herederos de su antiguo dueño. El jurista interrogado considera que tiene derecho a ser manumitida, pero no se la puede dejar regresar a territorio cristiano, ya que se perderían los

(19) Mālik b. Anas, *Muwaṭṭa'*, (*K. al- ŷihād*), 364, nº 22; trad. inglesa 200, nº 17; Saḥnūn, *Mudawwana*, I, parte 3 (*K. al- ŷihād*), 15; Averroes, *Bidāya*, I, 400/ *Jurist's Primer*, I, 478-9; véase Vidal Castro (1996), p. 87.

(20) Sobre derechos y obligaciones, en general, en derecho islámico, véase Milliot - Blanc (1987^2), pp. 191-205 (apartados 230-49). Sobre la capacidad e incapacidad jurídica en derecho islámico; acerca de la distinción entre capacidad jurídica y capacidad de obrar, véase también De la Puente (2002), pp. 95-8.

derechos de herencia y clientela de sus herederos musulmanes(21).

La escuela jurídica ḥanafí, que determina que los politeístas pueden poseer bienes de los musulmanes, hace dos excepciones: la *umm walad* y el *mudabbar* –el esclavo que será manumitido tras la muerte de su dueño–(22). Averroes asegura que no hay fundamento legal para que se haga esta excepción en todas las escuelas, ya que no hay ninguna tradición válida que permita la analogía. Considera, por tanto, que legalmente la *umm walad* es igual a cualquier otra propiedad(23). Averroes parece ignorar las razones humanitarias que debieron de mover a los primeros juristas islámicos, así como la contradicción que habría entre el derecho a la propiedad del politeísta y los derechos inherentes a la condición legal de esos esclavos. La posesión de este tipo de esclavos por politeístas impediría que en ambos casos se cumpliese con los derechos que poseen por su estatus legal. En el caso del *mudabbar*, ya no se le liberaría *post-mortem*, tal y como había sido el deseo de su primer dueño musulmán. En el de la "esclava-madre", se estarían incumpliendo los mandatos de no abandonarla, dejarla salir del hogar, forzarla a trabajar, etc.

3. Redención de cautivos y sexualidad de las cautivas

Se conserva en castellano un término de origen árabe, alfaqueque, para denominar al redentor de cautivos. Esta actividad debía de ser muy frecuente en al-Andalus, dadas la extensión y movilidad de las fronteras, y dio lugar a numerosos interrogantes respecto a la licitud de muchas transacciones. Los juristas tratan de poner límites al alfaqueque en su actividad comercial con el fin de evitar que ciertos abusos o fraudes impidan el respeto a los derechos individuales de las personas.

Cuando un musulmán entra en territorio enemigo con un salvoconducto y compra un esclavo o un cautivo que anteriormente era libre, o le son regalados, se establecen varios principios legales. El hombre y la mujer libres no pueden ser esclavizados por su redentor, de modo que, si se los pagó al enemigo, los cautivos o sus familiares pueden reembolsarle después la cantidad pagada. Si le fue regalado un ciudadano que había sido libre en territorio musulmán, ha de

(21) Vidal Castro (1996), p. 91, *fatwà* extraída de al-Wanšarīsī, *Miʿyār*, IX, 235; y Marín (2000), p. 385; De la Puente (2000), p. 346.

(22) Sobre el estatus de *mudabbar*, véase De la Puente (2000), p. 351-2.

(23) Averroes, *Bidāya*, I, 400/ *Jurist's Primer*, I, 479.

darle de nuevo gratuitamente la libertad que le pertenece. En cuanto al esclavo, su antiguo dueño puede pagarle el rescate al comerciante y recuperarlo o puede renunciar a su posesión, si lo desea. Si el esclavo le fue regalado, tiene más derecho sobre él su antiguo dueño, que no está obligado a pagar nada por él, a no ser que quien lo rescató hubiese dado alguna recompensa, que le haya de ser devuelta(24). Expresamente se señala que no hay ninguna diferencia, en este sentido, entre los esclavos huidos a territorio enemigo y los que fueron capturados por otro motivo(25). Cabe señalar que teóricamente los esclavos, una vez en territorio islámico, podían recurrir a la justicia para probar que eran libres y que habían sido esclavizados injustamente. No debió de tratarse de una situación utópica, además, pues se conocen numerosas consultas jurídicas acerca de esclavas que reclaman la libertad.

La venta de un esclavo cautivo, si se descubre después quién era su antiguo dueño, es nula, siempre que éste pague el mismo precio por el esclavo, por el que había sido previamente vendido(26).

También expresan los juristas algunas opiniones sobre la conducta que se debe seguir con los prisioneros y prestan especial atención al caso de las mujeres, ya que además de la cuestión de la libertad les preocupa el hecho de que se mantengan relaciones sexuales ilícitas. En la *Mudawwana* de Saḥnūn no sólo se condena el caso del musulmán, a quien ha sido asignada una esclava en el botín y, sabiendo que pertenece a otro musulmán, yace con ella, sino que se condena igualmente el caso del enemigo que haya comprado una esclava musulmana y yace con ella. En este último supuesto daría lo mismo que la hubiera comprado en territorio musulmán o lo hubiese hecho en tierra enemiga (*bilād al-ḥarb*)(27). Cabe insistir, sin embargo, que en éste y otros casos no hallamos en las fuentes jurídicas verdaderas prohibiciones, sino que se establecen, sobre todo, recriminaciones de índole moral. No se estipula un castigo para quien incumple estos preceptos y debía de ser muy difícil impedir que se llevasen a cabo abusos y violaciones. A pesar de lo cual, estos textos son muy ilustrativos de la moral sexual que los textos jurídicos quieren regular e imponer.

(24) Mālik b. Anas, *Muwaṭṭa',* (*K. al- ŷihād*), 364-5, nº 23; trad. inglesa 200, nº 17; Saḥnūn, *Mudawwana*, I, parte 3 (*K. al- ŷihād*), 16; véase Vidal Castro (1996), p. 85.

(25) Saḥnūn, *Mudawwana*, vol. I, parte 3 (*K. al- ŷihād*), 16.

(26) Saḥnūn, *Mudawwana*, I, parte 3 (*K. al- ŷihād*), 16.

(27) Saḥnūn, *Mudawwana*, I, parte 3 (*K. al- ŷihād*), 15-6.

Cuando se compra una "esclava-madre" (*umm walad*) en tierra enemiga, su situación es idéntica a cuando es capturada en el combate, tal y como se expuso anteriormente. Prevalece, por tanto, el principio de que debe ser entregada a su dueño. Éste ha de pagar por ella, voluntaria o forzosamente, el precio que haya entregado el comerciante, incluso si el precio era superior al valor objetivo de la esclava. Si no tiene dinero suficiente, ha de dársela a crédito, ya que, como se ha mencionado previamente, ha de evitarse por todos los medios que otro hombre mantenga una relación ilícita con ella(28). Como en ejemplos precedentes, se trata en esta ocasión a las "esclavas-madre" con la misma consideración que se tendría con la esposa legítima. Ha de tenerse en cuenta que los hijos de una *umm walad* poseen absolutamente los mismos derechos que los hijos de una mujer libre y, consecuentemente, al proteger a la "esclava-madre" se protege también el honor de su descendencia.

En algunos casos los supuestos legales se complican enormemente. Un comerciante entra en territorio enemigo, compra esclavos pertenecientes a miembros de la comunidad de musulmanes, los manumite y a continuación los enemigos atacan a los musulmanes y los esclavos libertos pasan a formar parte del botín de los musulmanes. Si sus antiguos dueños los reclaman, ya no tienen derecho a adquirirlos porque habían sido manumitidos y, por tanto, su trato es el debido al prisionero libre no-musulmán, que si es esclavizado de nuevo recibirá otro dueño. El caso sería diferente si hubiesen sido manumitidos por un enemigo, ya que esa manumisión no sería válida y volverían a sus antiguos propietarios.

El supuesto legal mostrado es análogo al caso de la esclava comprada por el comerciante en territorio enemigo, a la que deja embarazada y se convierte en su *umm walad*, y que, consecuentemente, a su regreso al territorio musulmán o al ser capturada como botín de guerra, no podrá ser reclamada por su primer dueño, sino que le será devuelta al padre de su hijo(29). Además del principio legal de que a la *umm walad*, no debe separársela de su dueño, prevalece el criterio del respeto de su manumisión futura, inherente a su personalidad jurídica.

De igual modo, si un enemigo entra en territorio musulmán con un salvoconducto, no pueden arrebatársele sus propiedades aunque entre éstas

(28) Saḥnūn, *Mudawwana*, I, parte 3 (*K. al- ŷihād*), 17; véase Vidal Castro (1996), p. 86.
(29) Saḥnūn, *Mudawwana*, I, parte 3 (*K. al- ŷihād*), 20.

hubiese esclavos musulmanes. Si ese mismo enemigo se convierte al Islam, tampoco se le pueden quitar los esclavos musulmanes que tuviese porque la comunidad de musulmanes no tiene ningún derecho sobre las propiedades del converso, ni se le puede forzar a venderlas(30). Saḫnūn afirma no tener noticia de que Mālik b. Anas especificase cómo se debía actuar con esos musulmanes prisioneros, a excepción de la opinión que había dado sobre la "esclava-madre" y que hemos referido anteriormente. En caso de tenerse en cuenta esta opinión, prevalecerían otra vez los derechos del estatus de *umm walad* frente a otros derechos como, por ejemplo, en esta ocasión la posesión de un salvoconducto o la religión del comerciante o alfaqueque. Algunos juristas señalan que el uso era rescatarlos por la autoridad(31).

Uno de los temas que preocupa enormemente a los juristas es que un conflicto bélico y la consecuente esclavización de mujeres de diverso estatus dé lugar al pecado de fornicación, a causa de un incumplimiento o una interpretación errónea de las normas obligadas en el *ŷihād*. La fornicación o adulterio (*zinā*) es un delito que esta penado en el mismo Corán con la pena de muerte por lapidación y, por tanto, tendría consecuencias no sólo de orden ético o religioso, sino penal. Además del caso varias veces mencionado de la *umm walad*, se intentan resolver a lo largo de los siglos diversas cuestiones derivadas de este problema, pues en los textos jurídicos se pretende definir continuamente qué es fornicación, así como poner límites al cumplimiento de la dura pena canónica que conlleva(32).

Un musulmán no debe mantener relaciones sexuales con una prisionera del botín, hasta que éste no haya sido repartido y le haya correspondido a él como concubina. A pesar de esto, los juristas discrepan en que este acto haya de ser considerado fornicación y se le deba aplicar al que lo comete la pena canónica correspondiente o que sólo sea considerado fornicación en el caso de que la prisionera fuera previamente libre, de modo que si fuera esclava sea eximido del castigo(33).

Se anula el matrimonio de la prisionera que estuviese casada antes de su cautiverio y el nuevo dueño podrá mantener relaciones sexuales con ella,

(30) Saḫnūn, *Mudawwana*, I, parte 3 (*K. al- ŷihād*), 18.
(31) Vidal Castro, (1996), p. 82.
(32) Sobre la pena de fornicación o adulterio (*zinā*), véase; Milliot - Blanc (1987[2]), p. 367 y 576 y ss. Véase también Serrano Ruano (2005) y (2006).
(33) Vidal Castro (1996), p. 78; y (1998), p. 779.

siempre y cuando haya aguardado el período correspondiente de abstinencia sexual (*istibrā'*), para asegurarse de que no estaba embarazada previamente(34). Ese período de *istibrā'* debe cumplirse siempre que se produce una venta o se presenta cualquier otro motivo que pueda dar lugar a dudas sobre una supuesta paternidad en caso de que la esclava esté embarazada. El plazo de espera que estipula el derecho es la mitad del que debe guardar una viuda o divorciada libre antes de volver a contraer matrimonio y que se denomina *ᶜidda*. El hecho de que a la cautiva se la aplique la obligación de la *istibrā'* implica el tratamiento legal de esclava desde el mismo momento de su captura.

Los juristas están de acuerdo en que no se deben mantener relaciones sexuales con una cautiva embarazada hasta que dé a luz. Discrepan acerca del derecho a la libertad del hijo de la cautiva embarazada, cuyo dueño ha yacido con ella. La mayoría consideran que no debe ser liberado. En esta ocasión la discusión legal no se basa en fuentes teológicas, sino médicas. Depende de que los juristas consideren que el esperma del dueño ha influido en el desarrollo de la criatura o no, ya que, en ese caso el niño también le pertenecería al dueño(35). La adopción de un criterio u otro tendría serias consecuencias económicas, pues si la cautiva estuviese previamente embarazada, el niño heredaría de su madre el estatus de esclavo y, al igual que ella, pasaría a ser propiedad del nuevo dueño. Si, por el contrario, el nuevo dueño reconociese la paternidad de la criatura, ésta sería libre por el principio jurídico inmutable de que "nadie puede ser esclavo de su padre"(36).

Averroes recoge la discusión jurídica acerca del tema de las prisioneras de guerra y si en su caso debe primar su condición de esclavas o su situación de "protegidas" (*ḏimm*íes), a la hora de respetar los matrimonios que ya hubieran contraído o, por el contrario, se respeta el derecho que otorga el Corán a los musulmanes de hacerlas sus concubinas. En este caso la discusión gira en torno a las diversas interpretaciones de las aleyas coránicas(37).

(34) Vidal Castro (1996), p. 79; y (1998), p. 779. Sobre qué circunstancias influyen en que se respete el matrimonio de la esclava contraído con anterioridad al cautiverio, véase Averroes, *Bidāya*, II, 48-50; *Jurist's Primer*, II, 56-7.

(35) Averroes, *Bidāya*, II, 47/ *Jurist's Primer*, II, 55.

(36) La preocupación de los juristas mālikíes por el destino de sus mujeres en territorio enemigo es extensiva a la suerte que puedan correr sus hijos, véase Marín - El Hour (1998).

(37) Averroes, *Bidāya*, II, 44-5/ *Jurist's Primer*, II, 52-3.

4. Conflictos relativos a la religión de las partes o a su conversión:

Además de las cuestiones jurídicas que surgen con mujeres que se hallan a caballo entre la libertad y la esclavitud, también se ocasionan problemas legales por motivos de religión, tal y como sucede en el caso de la "gente del libro" que reside en territorio del islam acogida al "pacto de protección" (*ḏimma*). Los *ḏimmí*es, siempre que no hayan colaborado con el enemigo, se equiparaban a los hombres libres musulmanes, tanto a la hora de recuperar sus propiedades, como en el derecho a que les fuera devuelta la libertad si habían sido capturados por el enemigo, ya que la *ḏimma* les impide ser esclavizados. La *ḏimma*, como sucedía en el caso del salvoconducto expuesto anteriormente, es un derecho inviolable.

De igual modo, no puede ser esclavizado el hijo de una *ḏimmí*, aunque hubiese nacido durante el cautiverio, ya que el estatus del hijo se asimila al de la madre. La única excepción es que el hijo nacido en cautividad de la *ḏimmí* o de la musulmana libre, que ya fuera púber y hubiese luchado en el ejército enemigo contra los musulmanes, en cuyo caso su comportamiento en la guerra le habría dejado legalmente desamparado y recibiría el trato de un prisionero enemigo más(38). Los hijos de la esclava capturada son, a igual que ella, propiedad de su antiguo dueño(39).

Si el esclavo de un enemigo entra en territorio musulmán con un salvoconducto y se convierte al Islam, se le da la libertad y sus bienes le pertenecen y no pueden ser repartidos en el quinto(40). Esta norma daba, sin duda, posibilidades al enemigo para desertar y pasarse a las filas del islam. Igualmente, podía facilitar el matrimonio entre personas de los dos lados de la frontera.

Si los esclavos de los enemigos se convierten al islam, sus propiedades les pertenecen a sus dueños mientras estén en territorio enemigo. Este caso se ilustra con el célebre de Bilāl, el primer almuédano del islam, que se convirtió antes de ser manumitido. El califa Abū Bakr hubo de comprarlo para poder liberarlo, ya que en esa época se consideraba territorio enemigo (*dār al-ḥarb*) a quienes no se habían convertido, aunque residiesen en la misma ciudad o pertenecieran a la misma familia(41).

(38) Saḥnūn, *Mudawwana*, I, parte 3 (*K. al- ŷihād*), 13-4 y 17-8.
(39) Saḥnūn, *Mudawwana*, I, parte 3 (*K. al- ŷihād*), 18.
(40) Saḥnūn, *Mudawwana*, I, parte 3 (*K. al- ŷihād*), 21.
(41) Saḥnūn, *Mudawwana*, I, parte 3 (*K. al- ŷihād*), 22.

Cuando los esclavos conversos al islam en territorio enemigo son comprados por un musulmán, que entró a comerciar con un salvoconducto, los esclavos no ganan la libertad porque el comerciante los compró antes de regresar a territorio musulmán(42). Sucede lo contrario cuando esos esclavos conversos son capturados en una guerra, ya que entonces se consideran libres y no pueden ser repartidos en el botín. En este último supuesto los esclavos no habían sido previamente propiedad de ningún musulmán y nadie tiene, por tanto, derecho a reclamarlos(43).

Si un converso al islam posee bienes que pertenecían a los musulmanes, entre ellos esclavos suyos, esos bienes le pasan a pertenecer legítimamente, salvo tres excepciones: los esclavos del converso que él hubiese capturado siendo libres, que volverán a ser libres, o los esclavos que ya fueran esclavos de algún musulmán pero que poseyeran los estatus jurídicos de *umm walad* o de *mudabbar*, ya que ambos tendrían el inviolable derecho a la manumisión, adquirido previamente a su captura(44).

5. Conclusiones

Tal y como se ha querido mostrar muy brevemente en estas páginas, la captura de individuos en territorio islámico dio lugar a un complejo sistema legal, con el que se pretendió, desde muy temprano, poner límites a los derechos y obligaciones de los cautivos pero también de sus captores. Los pasajes relativos al *ŷihād* ilustran muy bien diversas definiciones de la capacidad de obrar de las personas en distintas circunstancias.

Las prerrogativas de un individuo dependían de numerosos condicionantes: sexo, religión, estatus de libres o esclavos, así como el territorio en que se desarrollasen los hechos. Los juristas mālikíes tratan de establecer unas prioridades en esos condicionantes que sirvan de pauta al *imām* y a los jueces para dirimir a favor o en contra de un individuo en caso de que se cree un conflicto de intereses. Igualmente, se pretende respetar el estatus de las personas, tal y como las establece la propia religión, evitando que distintas circunstancias políticas o militares vulneren los principios morales establecidos por la religión en relación a su integridad física y moral.

(42) Saḥnūn, *Mudawwana*, I, parte 3 (*K. al- ŷihād*), 23.
(43) Saḥnūn, *Mudawwana*, I, parte 3 (*K. al- ŷihād*), 23-4.
(44) Vidal Castro (1996), p. 84.

BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES

AL-SUYŪṬĪ, *Isᶜāf al-Muwaṭṭa' bi-riŷāl al-Muwaṭṭa'*. Ed. e introd. de Fārūq Saᶜd. Beirut, 1401/1981.

ARCAS CAMPOY, María (1992), "Valoración actual de la literatura jurídica de al-Andalus", *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas "Historia, ciencia y sociedad",* (Granada, 6-10 de noviembre, 1989), Madrid, pp. 31-49.

AVERROES = IBN RUŠD

BRODMAN, James W. (1986), *Ransoming Cautives in Crusader Spain: The Order of Merced on the Christian-Islamic Frontier*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

CILARDO, Agostino (1990), *The Slave's Inheritance. A Reconsideration* (Conference of the School of Abbasid Studies, Univ. of St. Andrews, Scotland, 31 de julio - 5 de agosto de 1989), en *Annali I.U.O. Suppl.*

CIPOLLONE, Giulio (1992), *Cristianità-Islam. Cattività e liberazione in nome de Dio: Il tempo di Innocenzo dopo "il 1187"*, Roma: Pontificia Università Gregoriana.

FATTAL, Antoine (1958), *Le statut légal de non-musulman en pays d'Islam*. Beirut

FERRER MALLOL, María Teresa / MUTGÉ VIVES, Josefina (eds.) (2000), *De l'esclavitud a la llibertat: esclaus i lliberts a l'Edat Mitjana (Col·loqui Internacional, Barcelona, 1999)*, Barcelona: CSIC.

FORAND, Paul G. (1971), "The Relation of the Slave and Client to the Master or Patron in Medieval Islam", *International Journal of Middle Eastern Studies* 2, 59-66.

IBN ABĪ ZAYD AL-QAYRAWĀNĪ (m. 386/996), *Risāla / La Risâla ou Epître sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islam selon le rite mâlikite*. Texte arabe et traduction française avec un avant-propos, des notes et trois index par Léon Bercher. Argel, 1968.

IBN RUŠD AL-ḤAFĪD, Abū l-Walīd Muḥammad (= AVERROES) (m. 595/1198), *Bidāyat al-muŷtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid*. Beirut, 1409/1988 (9ª ed.), 2 vols.

JALĪL IBN ISḤĀQ, *Mujtaṣar fī l-fiqh ᶜalà maḏhab al-imām Mālik b. Anas*, París, 1900.

MĀLIK B. ANAS, *Kitāb al-Muwaṭṭa' al-imām Mālik (riwāyat al-Šaybānī)*. Ed.

ᶜAbd al-Wahhāb ᶜAbd al-Laṭīf. Beirut, [1984].

MANZANO MORENO, Eduardo (1991), *La frontera de al-Andalus en época de los Omeyas*, Madrid: CSIC.

MARÍN, Manuela / EL HOUR, Rachid (1998), "Captives, Children and Conversion: A Case from Late Naṣrid Granada", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 41, 453-73.

MARÍN, Manuela (2000), *Mujeres en al-Andalus*, Madrid: CSIC (Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus XI).

MILLIOT, Louis / BLANC, François-Paul (1987[2]), *Introduction à l'étude du droit musulman*. París : Sirey.

MOTZKI, Harald (1986), "*Wal-muḥsanatu mina n-nisā'ī illā mā malakat aimanukum* (Koran 4:24) und die koranische Sexualethik", *Der Islam* 63, 192-218.

MÜLLER, Hans (1968), "Zur Erforschung des islamischen Sklavenwesens", *Z.D.M.G.*, suppl. 1, Teil 2, 611-622 (*Vorträge der Deutscher Orientalistentag vom 21.-27. Juli 1968*, Würzburg, ed. W. Voigt).

MÜLLER, Hans (1977), "Sklaven", en B. Spuler (ed.), *Handbuch der Orientalistik (Wirtschaftsgeschichte des Vorderen Orients in islamischer Zeit. Teil 1)*, (Leiden), 53-83.

MÜLLER, Hans (1980), *Die Kunst des Sklavenkaufs nach arabischen, persischen und türkischen Ratgebern*. Friburgo (Alemania): Schwarz.

MUSALLAM, Basim F. 1986, *Sex and Society in Islam. Birth Control before the nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

PUENTE, Cristina de la (1997), "Slavery and the Fulfilment of the five Pillars of Islam", en U. Vermeulen and J. M. F. van REETH, *Law, Christianity and Modernism in Islamic Society. Orientalia Lovaniensia Analecta* 86 (Lovaina), pp. 61-70.

PUENTE, Cristina de la (2000), "Entre la esclavitud y la libertad: consecuencias legales de la manumisión según el derecho mālikí", *Al-Qanṭara* XXI, 339-360.

PUENTE, Cristina de la (2002), "Juridical souces for the study of women: limitations of the female's capacity to act according to māliki law", en M. Marín y R. Deguilhem (eds.), *Writing the Femenine: Women in Arab Sources*, Londres: I. B. Tauris.

PUENTE, Cristina de la (2004), "¿Protección o control? Capacidad de obrar de menores y esclavos según la doctrina mālikí", *Mélanges de la Casa de Velázquez: nouvelle série*, 34 (2), 237-49.

SAḤNŪN, *Al-Mudawwana al-kubrà*. El Cairo, 1323/1905 (16 partes en cuatro volúmenes).

SANTILLANA, David y GUIDI, Ignazio (1919), *Il Muḫtaṣar o Sommario del Diritto malechita di Ḫalil ibn Ishaq*, Milán.

SERRANO RUANO, Delfina (2005), "La lapidación como castigo de las relaciones sexuales no legales (*zīnā*) en el seno de la escuela mālikí", *Al-Qanṭara* XXVI, 449-473.

SERRANO RUANO, Delfina (2006), "La doctrina legal islámica sobre el delito de violación: escuela mālikí (ss. VII-XV)", en Mª. I. Calero Secall (ed.), *Mujeres y sociedad islámica*: *una visión plural*, Málaga, Universidad.

TALBI, Mohamed (1966), *L'émirat aghlabide (184-296/800-909). Histoire politique*, París: Adrien-Maisonneuve.

The Distinguished Jurist's Primer, Londres, 1994 (vol. I) y 1996 (vol. II), trad. de Imran Ahsan KHAN NYAZEE, revisada por Muhammad ᶜAbdul Rauf.

TIBI, Bassam (1999), *Kreuzzug und* Djihad*: der Islam und die christliche Welt*, Munich: C. Bertelsmann Verlag.

VAN KONINGSVELD, Pieter S. (1995), "Muslim Slaves and Captives in Western Europe during the Late Middle Ages", *Islam and Christian-Muslim Relations* 6, 5-23.

VIDAL CASTRO, Francisco (1991), "Sobre la compraventa de hombres libres en los dominios de Ibn Ḥafṣūn", en *Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vilá* (Granada), 2 vols., 417-428.

VIDAL CASTRO, Francisco (1996), "Poder religioso y cautivos creyentes en la Edad Media: la experiencia islámica", en I. Hernández Delgado (ed.), *Fe, Cautiverio y Liberación. Actas del I Congreso Trinitario de Granada (Granada, 6, 7 y 8 de 1995)*, (Córdoba), 73-96.

VIDAL CASTRO, Francisco (1998), "El cautivo en el mundo islámico: Visión y vivencia desde el otro lado de la frontera andalusí", en F. Toro Cevallos – J. Rodríguez Molina (coordinadores), *II Estudios de Frontera. Actividad y vida en la Frontera (Congreso celebrado en Alcalá la Real, del 19 al 22 de noviembre de 1997)*, (Jaén), 771-823.

VIGUERA, María Jesús (1992), "*Aṣluhu li 'l-maᶜali*: On the Social Status of Andalus' Women", en S.Kh. Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain,*

Leiden: Brill, 709-724.

VIGUERA, María Jesús (ed.) (1989), *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales.* Madrid – Sevilla: Seminario de Estudios de la Mujer, Universidad Autónoma; Editoriales Andaluzas Unidas.

DONACIÓN EN TOTANÉS (TOLEDO), AÑO 1271. UN DOCUMENTO ÁRABE DE LOS MOZÁRABES DE TOLEDO

Ignacio **FERRANDO***
Universidad de Cádiz

BIBLID [1133–8571] 14 (2007) 39-49

Resumen: Edición, traducción y comentario lingüístico de un documento árabe inédito de los mozárabes de Toledo conservado en el Archivo Capitular de la Catedral de Toledo. Se trata de una donación de bienes en la alquería de Totanés (Toledo) con fecha del 3 de marzo de 1271.

Palabras clave: Mozárabes de Toledo. Actas notariales árabes. Árabe andalusí.

Abstract: Edition, translation and linguistic notes of an unpublished Arabic deed located at the library of the Cathedral of Toledo. It consists of a gift of some properties in the village of Totanés (Toledo) given on 3th, March 1271.

Key words: Mozarabs of Toledo. Arabic legal deeds. Andalusi Arabic.

0. Introducción

En una estancia realizada recientemente en el Archivo Capitular de la Catedral de Toledo al objeto de estudiar ciertos documentos árabes allí conservados, el técnico del archivo, D. Alfredo Rodríguez González(1), me mostró un documento árabe que carecía de signatura, con el ruego de que le

* E-mail: ignacio.ferrando@uca.es

(1) A quien agradezco su amabilidad y disposición a colaborar.

facilitara la información necesaria para catalogarlo y conocer su contenido. Se trata de un acta de donación *inter vivos* escriturada en el año 1309 de la era del azófar, es decir, en el año 1271 de la era cristiana. El documento está consignado en pergamino (17,8 x 24,5 cm.), y presenta un roto en la parte inferior derecha. Contiene 18 líneas de escritura magrebí, en tinta color sepia, y está parcialmente vocalizado. Las tres firmas aparecen rubricadas, y son de trazo suelto. Al dorso del documento figura la anotación siguiente: "Carta de cuero. Unos hermanos confirman el donadío de Totanés". Dado que el documento presenta cierto interés desde el punto de vista lingüístico e histórico, procedo a ofrecer en este trabajo la edición, traducción y comentario del mismo, incluyendo al final una reproducción facsímile.

1. Edición(2)

[0] بسم الله الرحمن الرحيم

[1] لَمَّا اَعطَى دون فرننده بيطرسْ بن الوزير دون بيطره يوَانش رحمه الله لاخيه الارسَديَاقن

[2] الاجل ميشتره دُون غُنصالبه بَيطرسْ أدامْ الله كَرامتَه جميعْ مَا له كله اصْله ومتحركه الدي

[3] كان له بقرية طُوطَنشْ التي من قُرى طليطله وبحايزَها وحيثُما كان له شيا من أصل ومتحرك الَدي صارْ

[4] له بالعطيه والصدَقه وبالارث وكيفما كان له شيا ودلك بعقد مثبوت هوَ في مِلكْ

[5] الارسدياقن المدكور قام الان الارسدياقن المدكور وقال لاخوته دونْ غرسيّه بَيطرسْ ودونه

[6] أغناسْ ودونه طراشه اعزهمْ اللَه كما اخيه دون فرننده بيطرسْ اعَطى له ماله كله اصْلُه ومتحركه

[7] الدي كان لُه في طوطنش وفي حيزها واينما كان له شيا الدي صارْ له بالعطيه وبالارث وكيفما كان له

[8] بعقد مثبوت ورضيوا بدلك اخوته دون غَرسيه بيطرسْ ودونه اغناس ودونه طراشه المدكورون

[9] وامضاوا للارسدياقن المدكور العَطيهْ التي اعطاها له اخيهم دون فرننده بيطرسْ المدكُور

(2) La presente edición es básicamente paleográfica. Procuro reflejar vocales y signos auxiliares, incluyendo la *hamza* y la *tā` marbūṭa*, únicamente en aquellos casos en los que el manuscrito las refleja. Se indica entre corchetes el número de línea del manuscrito.

[10] امضا تاما لتكون العَطيه المدكوره للارسدياقن المدكور مالا وملكا فيفعل فيها وبها

[11] ومنها شيته واختياره كفعله بساير ماله دون اعتراض عليه من اخوته الدكورون ولا من احَدهم

[12] ولا من احد خلق اللّه بسببهم بوجه وحضر لدلك كله دون ديقه غنصالبس بن دون غنصالبه يوانش

[13] ابْن دشدال وهو زوج دونه طراشه المدكوره وَامْضى فَعل زوجه دونه طراشه المدكوره في ذلك كله

[14] امضا تامًا ولا اعتراض عنده في العطية المدكورَة وَاشهَدوا بدلك كله على انفُسهم دُون

[15] غرسيّه بيطرسْ ودونه اغناسْ ودونه طراشه وَدون ديقه غنصَالبس المدكورون من سمع منهم بحال

[16] صحه وجواز اَمر وبعد فسره عليهم بحضره الارْسدياقن المدكور ودلك في ثالثْ مارْسْ عَامْ

[17] تسعه وثلثمايه والفْ للصُفْر. ردريقه بندقته بن دمنقه بن عبد العزيز

[18] وفرننده بن دمنقه بن فرننده دمنقه بن يوانش بن سليمن

2. Traducción

[0] En el nombre de Dios, clemente y misericordioso

[1] Cuando Don Fernando Pétrez, hijo del alcalde Don Pedro Juanes, Dios lo tenga en su gloria, donó a su hermano, el ilustre arcediano,

[2] el maestro Don Gonzalbo Pétrez, Dios haga perdurar su honor, todos los bienes muebles e inmuebles que

[3] poseía en la aldea de Totanés, que es una de las aldeas pertenecientes a Toledo, y en su alfoz, allá donde estuvieran situados, tanto los inmuebles como los muebles que hubieran pasado a sus manos

[4] en concepto de donación, limosna o herencia, y todo lo que poseyera en la forma que fuese, mediante contrato confirmado y en poder

[5] del citado arcediano, en ese momento el citado arcediano les contó a sus hermanos Don García Pétrez, Doña

[6] Inés y Doña Teresa, Dios los honre, cómo su hermano Don Fernando Pétrez le había donado todos los bienes muebles e inmuebles

[7] que poseía en Totanés y en su alfoz, allá donde estuvieran, y todo lo que hubiera pasado a su posesión en concepto de donación y de herencia, y tal

como lo tuviera
[8] merced a contrato confirmado. Los citados hermanos, Don García Pétrez, Doña Inés y Doña Teresa mostraron su conformidad
[9] y suscribieron por entero la donación que le había hecho al citado arcediano su hermano el citado Don Fernando Pétrez
[10] de forma que dicha donación pasara a ser propiedad del citado arcediano y pudiese hacer en ella, con ella,
[11] y de ella su voluntad y albedrío, tal como hacía con el resto de sus bienes, sin que ninguno de sus citados hermanos pudiese oponerse a ello
[12] ni tampoco ninguna otra persona por su causa y de ningún modo. Asiste a todo este acto Don Diego Gonzálvez, hijo de Don Gonzalbo Juánez,
[13] hijo de Dosdel, esposo de la citada Doña Teresa, quien aprueba la acción de su esposa, la citada Doña Teresa, en todo este acto
[14] de modo completo, sin formular objeción alguna sobre la citada donación. Dan testimonio de todo esto por sí mismos los citados Don
[15] García Pétrez, Doña Inés, Doña Teresa y Don Diego Gonzálvez ante quienes declaran oírlos, estando
[16] en buena salud y en perfecta capacidad legal, una vez habiéndoseles explicado el contenido de este documento en presencia del citado arcediano. Todo ello el día tres de marzo del año
[17] mil trescientos nueve de la era del azófar. Rodrigo hijo de Benedicto hijo de Domingo hijo de Abdelaziz
[18] Fernando hijo de Domingo hijo de Fernando. Domingo Juanes hijo de Sulaimán.

3. Comentario lingüístico

Puesto que la presente escritura es un acta legal de donación *inter vivos*, es evidente que el propósito consciente del redactor es el de ajustarse en lo posible a los moldes lingüísticos establecidos para este tipo de documentos, es decir, los de la lengua árabe normativa. El tipo de lenguaje utilizado es altamente formulario y estereotipado, lo que deja poco lugar a un estilo más personal que podría darnos más pistas del árabe real que manejaba el escriba encargado de consignar esta donación. El registro lingüístico del documento es, por lo tanto, próximo al normativo. Sin embargo, hay toda una serie de desviaciones o peculiaridades que merecen mención, y que aproximan en cierto modo la lengua del documento a lo que ha venido denominándose como árabe medio, es decir,

todo ese conjunto de textos árabes en los que se detectan una serie de elementos ajenos a la norma del árabe clásico y que son producto del dialecto subyacente o del imperfecto manejo de la lengua normativa.

a) En primer lugar, llama la atención, a nivel puramente grafémico, que el texto hace muy escaso uso de los dos puntos diacríticos que marcan la *tā' marbūṭa*, que solamente aparecen en la línea 14, en العطية المذكورَة , mientras que en el resto de casos simplemente no se consignan.
b) Tampoco hay ninguna forma de representación del grafema de la *hamza*, que se omite, como sucede en muchísimos otros manuscritos de la época, cuando debería colocarse sobre una *alif* o bajo ella, y que tampoco figura en los casos en que le correspondería un soporte diferente, como en شيا (3, 7) en lugar del normativo شيئا.
c) Otro fenómeno de interés es el uso del grafema del *sukūn*, que se utiliza con nombres no árabes que naturalmente carecen de vocal final, como es el caso de بيطرسْ (1, 2, 5, 8, 9, 15)[3], اغناسْ (6, 15), o el nombre del mes de marzo, مارْسْ (16), en el que hay un uso llamativo de dos grafemas seguidos de *sukūn*. Pero lo más interesante es que el escriba utiliza también este *sukūn* en palabras árabes. Es lo que sucede, por ejemplo, en أدامْ (2), جميعْ (2), ملكْ (4), صارْ (7), عامْ (16). Dado que ninguno de estos términos árabes está en posición pausal, pues todos ellos van seguidos de otras palabras que forman parte de la misma cadena fónica, no puede argumentarse que el autor está reflejando con el *sukūn* el punto final de un segmento, en el cual no cabría realización de vocal de caso. Más bien debe interpretarse simplemente que se está reflejando, probablemente por infracorrección, una lectura del documento ajena a las vocales finales de caso.
d) El documento no hace apenas uso del punto diacrítico que marca la diferencia entre la د y la fricativa ذ, salvo en un caso concreto, el de ذلك (13). La frecuente voz مدكور "el citado, el supradicho", con su plural correspondiente, aparece siempre sin punto diacrítico, lo mismo que el conector relativo الدي. Podría verse en esta falta de distinción algo más que un simple rasgo grafémico, dada la conocida tendencia del andalusí, y más concretamente del andalusí del área central de la península, a no marcar la diferencia entre ambos fonemas, en línea con lo defendido en Ferrando (1995a:26).
e) El término حيّز "alfoz, distrito" aparece con dos formas gráficas diferentes: حيز

(3) Indico entre paréntesis el número de línea de cada uno de los ejemplos citados.

(7) y حايز (3). Tal y como señalaba en Ferrando (1995a:128, n. 2), esta segunda variante, ajena a la forma registrada en los diccionarios, puede estar reflejando un principio de indistinción entre geminación y prolongación vocálica, es decir, entre una realización /ḥayyiz/ y otra /ḥāyiz/, en línea con los datos que se manejan para el dialecto andalusí.

f) Algunas de las grafías de verbos defectivos y sus correspondientes *maṣdar*es no cumplen la norma del árabe estándar. Nos referimos a رضيوا (8), en lugar del esperable رضوا, a أمضاوا (9), en lugar de أمضوا y al *maṣdar* امضا (10, 14) en lugar de إمضاء , tratándose este último caso tal vez de una simple omisión de la *hamza*. Estas desviaciones de carácter gráfico y fonético pueden entenderse como producto de falta de manejo de la norma ortográfica clásica.

g) La forma شيا (3, 7), es decir, /šayyan/, se ha fosilizado con esa *alif* final, en forma aparentemente de acusativo, cuando su posición sintáctica es la de nominativo en ambos casos. Es fenómeno ampliamente descrito para el árabe medio, para muchos dialectos árabes, y para el andalusí de Toledo (Ferrando 1995:153).

h) El conector de relativo الدي (2, 3, 7) aparece con un antecedente más bien indeterminado, en contraste con la norma clásica que dicta que en estos casos se ha de omitir el conector. Este uso impropio de relativo con antecedente indeterminado está bien documentado en el andalusí de Toledo (Ferrando 1995:92), y es común a muchos dialectos árabes de fase antigua y media.

i) Hay tres casos en los que el redactor del documento ha aplicado incorrectamente el sistema de casos del árabe clásico. Los dos primeros tienen que ver con el sustantivo أخ "hermano". Se trata de كما أخيه دون فرننده (6), donde la posición de sujeto requeriría أخوه, de العطيه التي اعطاها له اخيهم (9), donde de nuevo aparece اخيهم en lugar del esperable اخوهم . Estos usos incorrectos, en los que se trasluce esa falta de dominio del sistema lingüístico del árabe clásico, son típicos de las actas toledanas, donde los vemos con cierta frecuencia. El tercer caso es el de من اخوته المدكورون (11), en el que vemos un claro caso de ultracorrección, dado que el escriba ha optado por "corregir" una forma inicial *مدكورين al parecerle más propia del dialecto, quedándose con la forma مدكورون que, por reflejar una forma recta de la que carece el dialecto, que solo presenta la forma oblicua, presenta una apariencia más "clásica", pero resulta en este caso ser incorrecta.

j) Hay un par de posibles calcos sintácticos del romance. Me refiero en primer lugar a حضر لذلك (12), en el que el uso de la preposición ل podría ser reflejo de

la preposición romance *a*, pues el árabe no requiere aquí preposición, o bien utiliza إلى. El otro caso es el de وقال لاخوته.... كما أخيه دون فرنده بيطرس اعطى له ماله كله (6), donde ese كما parece estar muy próximo sintáctica y semánticamente al *cómo* del romance, siendo un uso algo chocante en árabe.

k) Se detectan dos casos del fenómeno llamado en árabe لغة أكلوني البراغيث, esto es, concordancia incorrecta de número entre un verbo y el sujeto que le sigue, fenómeno frecuentísimo en todas las áreas dialectales árabes y en todas las fases de la lengua. El primer caso es el de ورضيوا بدلك اخوته (8), en el que la norma pediría ورضي بذلك إخوته . El segundo es el de واشهدوا بدلك كله على انفسهم دون غرسيه بيطرس ودونه اغناس ودونه طراشه (14), donde el verbo debería ir en singular, es decir, واشهد ... .

l) En la esfera del léxico, debe reseñarse el especial uso de la voz الوزير (1), referida a D. Pedro Juanes, padre de los hermanos que aparecen en el documento, y que hemos traducido como "alcalde" en consonancia con la documentación latina en la que aparece así citado el mismo personaje, según datos recopilados en Gonzálvez Ruiz (1997). También destaca el *maṣdar* فسره (16) "explicación", en lugar del más habitual تفسيره , y que se detecta en algunas otras de las actas de los mozárabes de Toledo, como puse de relieve en Ferrando (1999:93).

m) Aparecen dos préstamos romances de interés, ambos pertenecientes a la esfera de la jerarquía eclesiástica cristiana: أرسدياقن (1, 5, 10, 16) "arcediano" y ميشتره (2) "maestro", y ambos ampliamente documentados en otros textos mozárabes, de acuerdo con Ferrando (1995b y 1999-2000).

Al margen del comentario lingüístico basado en los datos concretos que he presentado aquí, hay una cuestión de interés a la que el documento alude. Se trata de lo que se dice en la línea 16, esto es, que los personajes que intervienen en la donación firman y aceptan el acto después de que se les haya explicado el contenido del documento. Esta indicación, que aparece en muchas de las actas toledanas, pero especialmente a partir del final del siglo XII, parece sugerir que los mozárabes no eran capaces de entender el contenido del documento legal. Puesto que los hermanos Pétrez eran personas de buena educación, seguramente capaces de entender los términos propios de un acta jurídica de estas características, lo más verosímil, a nuestro parecer, es que no fueran capaces de manejar el árabe ni lo entendieran con facilidad. En otros documentos mozárabes de la misma época la alusión es mucho más explícita, pues se dice

que "se les explicó el contenido del documento en lengua no árabe (*aᶜjamiyy*) que comprendieron y declararon comprender". Sin irnos muy lejos, en otro documento árabe en el que aparecen estos mismos personajes, el número 782 (año 1266) de la serie editada por González Palencia (1926-30), hay también clara mención de que se les explica el contenido del documento. Y en el número 1047 (año 1291), también con los mismos sujetos, se indica claramente que se les traduce el documento. Esto es prueba, tal y como se avanzaba en Ferrando (2000:55), de que los mozárabes, en la segunda mitad del siglo XIII, ya no eran capaces, en general, de usar la lengua árabe de forma activa.

4. Contenido

El documento editado en este trabajo consiste en la donación que hace don Fernando Pétrez a su hermano don Gonzalbo Pétrez de todos los bienes que poseía el primero en la alquería de Totanés, consignándose el consentimiento de otros tres hermanos, García, Inés y Teresa. Las pautas y fórmulas seguidas en la redacción del documento son similares, aun sin ajustarse del todo, a las descritas en diversos formularios notariales andalusíes, como el de Ibn al-ᶜAṭṭār (Chalmeta y Corriente 1983: 222-23) o el de al-Jazīrī (Ferreras 1998: 301-04), y coinciden con el resto de las donaciones escrituradas por los mozárabes de Toledo y editadas por González Palencia (números 727-784).

5. Topónimos

El documento hace referencia, además de a la ciudad de Toledo, únicamente a Totanés, municipio toledano situado a unos 30 km. de la capital, en dirección hacia la zona de los Montes de Toledo. Este municipio aparece en otras actas de los mozárabes, con esa misma grafía: طوطنش.

6. Antropónimos

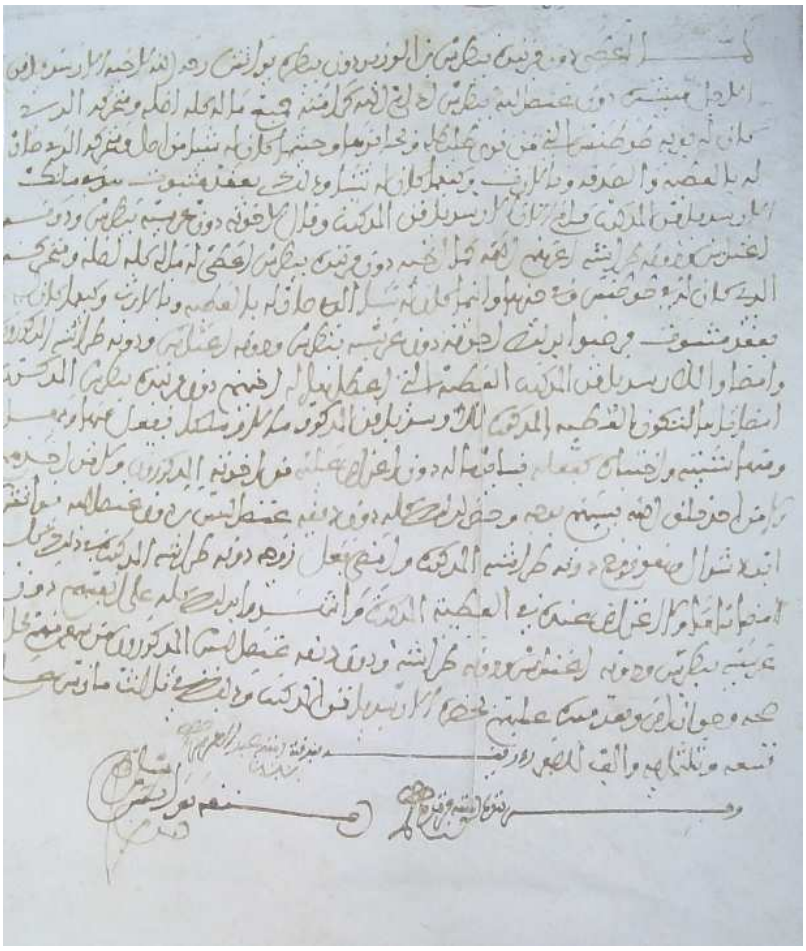
Don Gonzalbo (o Gonzalo) Pétrez es personaje ilustre, pues fue el primer arzobispo de Toledo (entre los años 1280 y 1299) de origen mozárabe. De acuerdo con los riquísimos datos del estudio de Gonzálvez Ruiz (1997:298-549), que traza un detallado perfil histórico y biográfico del personaje, no se sabe muy bien la fecha concreta de su nacimiento, que fue probablemente entre 1235 y 1240. Antes de ser arzobispo en Toledo fue obispo de Cuenca (1273-75) y de Burgos (1275-80). Dotado de una amplia formación intelectual, colaboró en diversas empresas culturales con el rey Alfonso X. Murió en Roma en el año

1299, tras haber sido nombrado cardenal.

Los historiadores han conocido a Don Gonzalbo Pétrez con el nombre de Gonzalbo García Gudiel, error que queda aclarado en los trabajos de Rodríguez Marquina (1981) y Gonzálvez Ruiz (1997:299-3000). Éste último autor traza un detallado panorama de los diversos inventarios de bienes y libros, casi todos ellos en latín, propiedad de Don Gonzalbo Pétrez , que muestran a las claras su buena formación y su interés por diversas ramas de la ciencia.

Este personaje aparece en al menos 17 documentos latinos recopilados en la obra de Hernández (1996, números 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 220, 221, 222 y 224)**.** Los otros hermanos citados en el documento (Fernando, García, Inés y Teresa), aparecen citados también, siempre a la sombra de Gonzalbo, en diversos documentos latinos, según datos de Gonzálvez Ruiz (1997:301). En cuanto a los documentos redactados en árabe por los mozárabes de Toledo y publicados por González Palencia (1926-1930), incluyen menciones de nuestros personajes los documentos que llevan los números 644, 782 y 1047. Merece especial comentario el número 782, del año 1266, en el que don Fernando Pétrez hace donación a su hermano Gonzalbo de todos sus bienes en Toledo y Talavera. Es decir, los mismos personajes y el mismo objeto que el del documento que aquí editamos. Sólo que 25 años antes, cuando don Gonzalbo era únicamente deán. El documento 1047, del año 1291, nos muestra cómo don García y doña Teresa, dos de los hermanos de don Gonzalbo, citados ambos en nuestro documento, aprueban la partición hecha con sus otros hermanos, el arzobispo don Gonzalbo, Ponce, Juan, Fernando e Inés. Todos estos datos resultan de cierto interés, puesto que vienen a confirmar ese gran empeño que mostró el arzobispo de Toledo, Don Gonzalbo Pétrez, por hacer inventario de sus libros, bienes y posesiones, tal como señala acertadamente Gonzálvez Ruiz (1997:419-20), al objeto de preservar su patrimonio personal y familiar en una época de cierta penuria económica.

7. Facsímile del documento



BIBLIOGRAFÍA

CHALMETA, P & F. CORRIENTE [eds.] (1983). *El formulario notarial de Ibn al-ᶜAṭṭār*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.

FERRANDO, I. (1995a). *El dialecto andalusí de la Marca Media. Los documentos mozárabes toledanos de los siglos XII y XIII*. Zaragoza: Área de Estudios Árabes e Islámicos. 4, Universidad de Zaragoza.

FERRANDO, I. (1995b). "Los romancismos de los documentos mozárabes de Toledo". *Anaquel de Estudios Árabes* 6, 71-86.

FERRANDO, I. (1999a). "Dos nuevos documentos de los mozárabes de Toledo (años 1234 y 1250)". *Al-Andalus-Magreb* VII, 83-99.

FERRANDO, I. (1999b). "El árabe, lengua del Toledo islámico". *Entre el Califato y la Taifa: Mil años del Cristo de la Luz*. Toledo: Asociación de Amigos del Toledo Islámico, 107-123.

FERRANDO, I. (1999-2000). "Les emprunts de l'arabe andalou aux langues romanes. Typologie et distribution". *Comptes rendus du Groupe Linguistique d`Études Chamito-Sémitiques* XXXIII (1995-1998), 105-119.

FERRANDO, I. (2000). "The Arabic language among the Mozarabs of Toledo during the 12th and 13th centuries". *Arabic as a minority language*, ed. Jonathan Owens. Berlín-Nueva York: Mouton de Gruyter, 45-63.

FERRERAS, A. [ed.] (1998), *Al-Maqṣad al-maḥmūd fī talxīṣ al-ᶜuqūd li-Abī Yaḥyà al-Ǧazīrī* (proyecto plausible de compendio de fórmulas notariales). Col. *Fuentes Arábico-Hispanas* 23. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Agencia Española de Cooperación Internacional.

GONZÁLEZ PALENCIA, A. (1926-1930). *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*. Madrid: Instituto de Valencia de Don Juan, 4 vols.

GONZÁLVEZ RUIZ, R. (1997). *Hombres y libros de Toledo(1086-1300)*. Col. *Monumenta Ecclesiae Toletanae Historica*. *Series V*. *Studia I*. Madrid: Fundación Ramón Areces.

HERNÁNDEZ, F.J. (1996). *Los cartularios de Toledo. Catálogo documental*. Col. *Monumenta Ecclesiae Toletanae Historica. Series I. Regesta et Inventaria Historica 1*. Madrid: Fundación Ramón Areces.

RODRÍGUEZ MARQUINA, J. (1981). "Linajes mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII", *Genealogías Mozárabes* I, Toledo, 23-28.

EDICIÓN CRÍTICA DEL *K. JAWĀṢṢ AL-ḤURŪF* DE IBN MASARRA

Pilar **GARRIDO CLEMENTE***
Universidad de Salamanca

BIBLID [1133-8571] 14 (2007) 51-89

Resumen: En 1978 M. K. Ŷa'far publicó una primera precaria edición del *K. jawāṣṣ al-ḥurūf*, hasta entonces desconocido. En esta obra Ibn Masarra de Córdoba explica el significado simbólico de las letras aisladas con que se inician 29 azoras del Corán. La nueva edición que aquí se presenta, más rigurosa y completa, responde a la necesidad de subsanar las deficiencias de la anterior.

Palabras-claves: Sufismo. Letras árabes. Corán. Letras aisladas. Ibn Masarra.

***Abstract*:** M. K. Ŷa'far published in 1978 a first precarious edition of the *K. khawāṣṣ al-ḥurūf*, previously unknown. In this main Sufi work, Ibn Masarra al-Qurṭbī explains the symbolic meaning of the isolated letters appearing at the begining of 29 Koranic suras. The new edition presented here, more rigorous and complete, aims to rectify the errors and shortcomings of the preceding one.

Key-words: Sufism. Arabic letters. Koran. Isolated letters. Ibn Masarra.

0. Introducción: Sobre la primera edición del *K. jawāṣṣ al-ḥurūf*

No se tenía noticia de ninguna obra conservada de Ibn Masarra hasta que, en un artículo publicado en 1972, el Dr. Muḥammad Kamāl Ibrāhīm Ŷa'far (en adelante Ŷa'far) dio cuenta del hallazgo de dos de sus escritos(1), conservados en

* E-mail: pilucagc@hotmail.com

(1) V. Ŷa'far, M. K., "Min mu'allafāt Ibn Masarra al-mafqūda", *Maŷallat Kulliyyat al-Tarbiya*, Trípoli, 3-4, (1972-1974), pp. 27-63. El estudio que de estas obras ofrece aquí se reincorpora

el manuscrito núm. 3168 de la Colección Chester Beatty en Dublín: el *Kitāb jawāṣṣ al-ḥurūf* [2] y la *Risālat al-iʿtibār*[3]. Unos años después, en 1978, el mismo Ŷaʿfar publicó la *editio princeps* de ambos textos, única edición existente con anterioridad a la que ahora ofrezco al lector.

En un excelente estudio sobre la ciencia de las letras en el Islam publicado en el 88, Denis Gril[4] dio a conocer al público y a los medios occidentales estas ediciones que, al parecer, habían pasado hasta entonces prácticamente inadvertidas en el arabismo, debido probablemente al hecho de que la precaria publicación del libro de Ŷaʿfar no gozó de la difusión que habría merecido[5]. En el 93, pocos años después, Emilio Tornero escribió una amplia y documentada noticia[6] de estas ediciones en la revista *Al-Qanṭara* de Madrid. Ese mismo año

---

plenamente luego en el estudio que precede a su edición de 1978, citada a continuación.

(2) Ibn Masarra, *Kitāb jawāṣṣ al-ḥurūf wa-ḥaqāʾiqi-hā wa-uṣūli-hā*, en Ŷaʿfar, M. K., *Min qaḍāyā l-fikr al-islāmī: Dirāsa wa-nuṣūṣ*, El Cairo: Maktabat Dār al-ʿUlūm, 1978, pp. 310-344. En adelante se cita como *Ḥurūf*, remitiendo a la correspondiente página del manuscrito o de la edición de Ŷaʿfar.

(3) Ibn Masarra, *Risālat al-Iʿtibār*, en Ŷaʿfar, M. K., *Min qaḍāyā l-fikr al-islāmī: Dirāsa wa-nuṣūṣ*, El Cairo: Maktabat Dār al-ʿUlūm, 1978, pp. 345-360. En adelante, esta obra se cita como *Iʿtibār*, remitiendo a la correspondiente página del manuscrito o de la edición de Ŷaʿfar.

(4) V. Gril, D., "La science des lettres", en M. Chodkiewicz *et al.*, *Les illuminations de La Mecque*, París: Sindbad, 1988, pp. 385-487 (sobre el *K. Jawāṣṣ al-ḥurūf* véanse, en particular, las pp. 427-428).

(5) De hecho, es un libro difícil de encontrar incluso en las grandes bibliotecas. Más fácil resulta, sin embargo, encontrar el libro publicado por Muḥammad ʿUwayḍa, *Ibn Masarra*, Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1993 (¡1ª edición!), 124 pp., que es íntegramente un incomprensible plagio de la obra de Ŷaʿfar a quien, sin embargo, no se menciona en lugar alguno, salvo en el índice final de las fuentes consultadas (*Fihrist al-marāŷiʿ*), donde se menciona de pasada (v. p. 121), entre las referencias bibliográficas copiadas de la obra del propio Ŷaʿfar, su artículo "Min muʾallafāt Ibn Masarra al-mafqūda", ya citado.
El responsable de esta reedición ha omitido, entiendo que deliberadamente, el nombre del verdadero autor. En portada se lee: *Iʿdād* (es decir, 'preparación del texto') del *šayj* Kāmil Muḥammad Muḥammad ʿUwayḍa, que es el mismo que firma la breve presentación del texto (v. p. 20). La reedición de los textos de Ibn Masarra es completamente idéntica a la de Ŷaʿfar. Lo mismo puede decirse de los estudios y las notas al respecto en su totalidad.
Dado que no aporta nada (salvo el acceso a la edición de Ŷaʿfar), esta injustificable reedición pirata no merece más comentarios.

(6) Tornero, E., "Noticia sobre la publicación de obras inéditas de Ibn Masarra", *Al-Qanṭara*, XIV (1993), pp. 47-64.

aparecía un erudito artículo de Claude Addas[7] que también trata extensamente de estas obras.

1. Necesidad de una nueva edición

A Ŷa'far debemos, pues, tanto el inapreciable hallazgo de estas obras[8], como un primer y amplio estudio de su contenido y estructura, junto con esa primera edición que ha permitido que otros investigadores, como Pierre Lory[9] o Rafael Ramón Guerrero[10], hayan escrito con criterio acerca de ellas, contribuyendo a integrarlas en la historia del sufismo y del pensamiento islámico en general.

No obstante, aunque ninguno de los estudiosos mencionados o citados en adelante haya llamado la atención al respecto, la edición de Ŷa'far, realizada con una tipografía muy precaria, presenta graves deficiencias que incluyen numerosos errores de lectura, erratas, omisiones e incongruencias que saltan a la vista de cualquier lector. Además, el editor raramente anota los cambios que realiza con respecto al texto del manuscrito.

Las referencias coránicas son, con cierta frecuencia, erróneas[11]. Por otra parte, sólo se indican ocasionalmente y cuando son evidentes, mientras que las alusiones escriturarias implícitas, fundamentales para la compresión del texto, no se anotan.

(7) V. Addas, Cl., "Andalusī Mysticism and the Rise of Ibn 'Arabī", en *The Legacy of Muslim Spain* (Khadra Jayyusi, S., ed.), Leiden: Brill, vol. II, 1993, pp. 909-933 (especialmente, pp. 915 y ss.).

(8) Según comenta Ŷa'far, en el catálogo de Arberry, por error de lectura debido a la semejanza gráfica de ambos apelativos, figuraba al-Ŷīlī (*nisba* de otro célebre sufí) en lugar de al-Ŷabalī.

(9) Lory, P., "Ibn Masarra", en *Dictionnaire critique de l'ésotérisme* (J. Servier ed.), París: PUF, 1998, pp. 663-635 ; y también, *La science des lettres en islam*, París: Dervy, 2004 (esp. cap. IV, pp. 86-87).

(10) Ramón Guerrero, R., "Ibn Masarra, gnóstico y místico andalusí", en J. Solana (ed.), *Las raíces de la cultura europea. Ensayos en homenaje al profesor Joaquín Lomba*, Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza-Institución Fernando el Católico, 2004, pp. 223-239; y también "IBN MASARRA", en J. Lirola Delgado y J. M. Puerta Vílchez (ed.), *Biblioteca de al-Andalus: De Ibn al-Labbāna a Ibn al-Ruyūlī* [*Enciclopedia de la Cultura Andalusí, I*] 4, (Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2006), nº 788, pp. 144-150.

(11) V., p. ej., el comienzo de *Ḥurūf*, p. 311 (notas 1 y 2, donde da dos referencias erróneas y omite una tercera) o p. 326 (nota 1).

Al cotejar la edición con el manuscrito, tuve ocasión de comprobar la manifiesta precariedad de aquella primera edición. Esto, unido al hecho de que esa edición prácticamente no ha tenido difusión, hacía necesaria una segunda edición, realizada con mayor cuidado y rigor filológico, que resolviera los problemas e incoherencias del texto. Tal ha sido mi propósito al hacer esta primera edición crítica de este tratado. Aunque se basa en un manuscrito único, la considero crítica debido a que las dificultades de lectura se han abordado y resuelto desde una perspectiva intertextual, comparando metódicamente unos pasajes con otros dentro del mismo escrito y con los pasajes afines tanto de la *Risālat al-iʿtibār* de Ibn Masarra como de la *Risālat al-ḥurūf* de Sahl al-Tustarī[(12)].

2. Sobre la copia manuscrita de la obra

A. J. Arberry realizó el catálogo de los manuscritos árabes de la Biblioteca Chester Beatty, titulado *A Handlist of the Arabic Manuscripts*, que se publicó en Dublín en 1955. La exposición del contenido del manuscrito 3168 ocupa las páginas 68-69 del primer volumen. Este manuscrito contiene siete escritos, en general de carácter místico y esotérico (1-6), que tratan principalmente de las letras árabes (2, 3 y 7), la oración (1, 6) y la andadura mística (1, 4, 6).

El manuscrito está paginado, de modo que en esta edición se remite directamente a páginas y no a folios. Cada página tiene, en general, 15 líneas, y mide 22,4 x 16,9 cm.

El texto está escrito con grafía *nasjī* oriental cursiva. Aunque en general no está vocalizado, ofrece frecuentes vocalizaciones ocasionales –incluyendo grafemas auxiliares como *šadda* o *sukūn*–, que a veces facilitan la lectura y otras, por error en la interpretación, la dificultan.

Entre otras posibles observaciones gráficas, destaca lo siguiente:

Con frecuencia se omiten los puntos diacríticos (lo cual dificulta a menudo

(12) Tustarī, Sahl (al-), *Risālat al-ḥurūf*, en Ŷaʿfar, M. K., *Min al-turāṯ al-ṣūfī li-Sahl b. ʿAbd Allāh al-Tustarī*, El Cairo: Dār al-Maʿārif, 1974, pp. 366-375 (el *Faṣl al-Qurʾān* ocupa las pp. 372-375). Esta obra de Tustarī constituye un precedente literario fundamental del *K. Jawāṣṣ al-ḥurūf*, en el cual se hace clara y significativa referencia a él (aunque únicamente se menciona el nombre de Tustarī) en varias ocasiones.
Sobre este escrito de Tustarī véase Garrido Clemente, P., "El tratado de las letras (*Risālat al-ḥurūf*) del sufí Sahl al-Tustarī", *Anuario de Estudios Filológicos*, vol. XXIX, pp. 87-100, Universidad de Extremadura, 2006.

la interpretación de las preformativas verbales). En general, la escritura de la *hamza* es muy irregular y, a menudo, se omite. Así, por ejemplo, la *hamza* final que va después de *alif* en muchas ocasiones no se escribe. En lugar de la *hamza* sobre *yā'* sin puntos, aparece repetidamente la *yā'* con puntos diacríticos. Cuando hay vocalización, suele ponerse *sukūn s*obre la *yā'* y la *wāw* de prolongación. Hay frecuentes errores en la escritura de la *fatḥa tanwīn*.

La copia manuscrita ofrece unas cuantas correcciones y adiciones en los márgenes que he anotado en la edición. El texto de esta copia planteaba numerosas dificultades de interpretación, ya que contiene abundantes errores de lectura que, a mi parecer, pueden atribuirse, en buena medida, a la precipitación y el descuido del copista.

El *K. Jawāṣṣ al-ḥurūf* ocupa en el manuscrito las pp. 129-166. El tratado no está fechado, ni contiene el nombre del copista, aunque se entiende que, al igual que los tres textos datados del mismo volumen, escritos con la misma grafía, fue también copiado en El Cairo en los años 686-687 h. (1287-1288) por ʻUṯmān b. Yūsuf b. Muḥammad b. Arslān al-Ḥanafī al-Ḥarīrī. En el texto no se nombra ninguna otra obra, ni lugar geográfico alguno.

Con excepción de un pasaje de la última sección que trata de la letra *ṣād* –sobre cuyo texto definitivo, por un cúmulo de errores del copista, no tengo plena certeza– [(13)], creo haber resuelto todas las dificultades textuales que planteaban el manuscrito y la edición de Ŷaʻfar.

En esta obra, Ibn Masarra usa con frecuencia la expresión *qīla*, 'se ha dicho'. El maestro se presenta pues como autor original inspirado, pero también como transmisor de la tradición sufí.

Que yo sepa, ninguno de los estudiosos que han hablado de la obra, extensa o brevemente, tras consultarla –Addas, ʻAdlūnī[(14)], Chodkiewicz[(15)], Cruz Hernández[(16)], Gril[(17)], Ramón Guerrero, Lory, Tornero o Ŷaʻfar– pone en

(13) V., *infra*, p. 37, notas 304-305.

(14) V. al-ʻAdlūnī al-Idrīsī, Muḥammad, *Ibn ʻArabī wa-madrasatu-hu*, Casablanca: Dār al-Ṯaqāfa, 2000.

(15) V. Chodkiewicz, M., "Ibn ʻArabī dans l'oeuvre de Henry Corbin", en *Henry Corbin: Philosophies et sagesses des religions du Livre*, París: EPHE, 2005, p. 86 y nota 21.

(16) V. Cruz Hernández, Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico. II. El pensamiento de al-Ándalus (siglos IX-XIV)*, Madrid: Alianza Editorial, 2000, pp. 26 y ss.

(17) V. Gril, D., "La science des lettres", en *Les illuminations de La Mecque* (ed. M. Chodkiewicz *et al.*), París: Sindbad, 1988, pp. 427-428.

duda la autoría de Ibn Masarra.

Sobre la cuestión de la autoría de Ibn Masarra –que también a mí me parece indudable– trataré en un artículo de inminente publicación que incluirá la traducción íntegra del texto. En el estudio preliminar analizaré la relación del maestro cordobés con los sufíes que cita en el texto, Ḏū l-Nūn y Sahl al-Tustarī, así como las fuentes posteriores al autor en las que, bajo el título abreviado de *Kitāb al-ḥurūf*, este escrito se cita como obra de Ibn Masarra.

3. Criterios de edición

Ocasionalmente se ha añadido al texto árabe algún término o partícula entre corchetes con el objeto de corregir el texto del manuscrito o facilitar la lectura. Los títulos entre corchetes también son añadidos.

La puntuación (punto, guiones, comillas, dos puntos…), ajena al manuscrito, ha sido añadida a partir de la interpretación del texto, a la cual está sujeta.

En las notas se registran las variantes, adiciones y omisiones tanto de la copia manuscrita como de la edición de Ŷa'far y todas las correcciones efectuadas, a excepción de las correcciones ortográficas que, siguiendo normas actuales, he realizado de modo sistemático.

Así, las variantes ortográficas de la *hamza* se han unificado según las normas generales y sólo ocasionalmente se reflejan en nota. También se ha sistematizado la grafía de *alif maqṣūra*, cuyas alternativas gráficas en el manuscrito (*yā'* o *alif*) tampoco se anotan. Toda reposición de puntos diacríticos o cambio de preformativa en formas verbales –debido, en su caso, a las reglas de concordancia de género y número– queda reflejada en la correspondiente nota.

La *fatḥa tanwīn* y otras vocales, así como la *šadda*, sólo se han indicado en el texto de la edición cuando se ha considerado oportuno para evitar ambigüedades. Dado que su empleo en el manuscrito no responde a un criterio sistemático, la posible reposición de vocales o *šadda* no se ha anotado, a menos que se haya considerado pertinente, aunque sí se señalan en nota los cambios significativos cuando no se sigue una eventual vocalización de la copia manuscrita.

Las citas coránicas se han puesto entre paréntesis, seguidas de la indicación del número de aleya (2) y el número de azora (1), separados por dos puntos y entre corchetes, de este modo: [1: 2].

Los hadices y otras citas se han puesto entre comillas. La referencia de las citas coránicas se da en nota. Si hay varias referencias, cada una de ellas aparece entre corchetes independientemente. Sin embargo, las referencias de los hadices y

otras citas tendrán que consultarse en las correspondientes notas a la traducción española que, como se ha anunciado, aparecerá próximamente.

En el aparato crítico se recogen las variantes tal como figuran en la copia manuscrita ("M") o en la edición egipcia ("T"), respetando sus posibles incorrecciones, tales como la ausencia de puntos diacríticos en alguna letra.

El comienzo de un folio de la copia manuscrita se indica en el texto entre corchetes. Por ejemplo: [130].

A continuación, antes de dar paso a la edición y para facilitar la lectura, se explica en árabe el significado de los signos empleados en esta edición.

الرموز المستخدمة في نص هذا التحقيق أو على هوامشه:

م: إشارة إلى النسخة المخطوطة الوحيدة المحفوظة في مكتبة تشستر بيتي (دبلن) برقم 3168.

ط: يعني طبعة النص الذي حققه محمد كمال جعفر الموجودة في كتابه *من قضايا الفكر الإسلامي: دراسة ونصوص*, القاهرة, مكتبة دار العلوم, 1978, ص. 311-344.

+ : يدل على زيادة في النص (إما في الأصل المخطوط إما في الطبعة).

– : يدل على نقصان أو حذف في النص.

/ : بمعنى "و" (مثلا "م / ط" يعني "م وط").

[ ] : تدل على زيادة لنا في تحقيقنا هذا للتوضيح.

[أ : س] : دلالة على رقم آية ما في سورة ما.

( ) : نص آية من آيات القرآن.

***

[129] كتاب خواص الحروف وحقائقها وأصولها
من كلام الشيخ العارف المحقق
أبي عبد الله ابن مسرة الجبلي[18]

[130] بسم الله الرحمن الرحيم
وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

[استهلال]

الحمد لله الذي فطر القلوب على معرفته وسلك بنا طرق عدله وخلقنا لما شاء من أمره وأعلى[19] كلمتَه وأنجز موعده وأخاف بوعيده وبعث إلينا محمدا -صلى الله عليه وسلم- على فترة من الرسل ودرسٍ[20] من الحق وعدمٍ[21] من الصدق (بشيرا ونذيرا)[22] (وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا)[23]. فقال تعالى على لسانه: (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون)[24].

فالفكرة[25] ها هنا الاعتبار مما أظهر من مخلوقاته والنظر والاستدلال بها على وحدانيته والترهيب والتحذير من سطواته والترغيب والتذكير فيما[26] لديه من كرامته والتمجيد له بأسمائه[27] وصفاته (ولله

(18) ط: الجبلي في نسخة لابن مسرة. م: الجبلي ســـحه (نسبة؟) لابن مسرة.
(19) م: وأعلا.
(20) ط: على فترة من الرسل ودرأ به.
(21) م: وعُدِم. ط: ما عدم.
(22) [2: 119]، [34: 28]، [35: 24]، [41: 4].
(23) [33: 46].
(24) [16: 44].
(25) ط: فالفكر.
(26) م: فيمما.
(27) م: بأسمايه.

الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون)[28].

وإن[29] الله -تعالى وتقدست أسماؤه- لما بعث نبيه داعيا إليه وأنزل كتابه دالا عليه وجعله تبيانا لكل شيء وتفصيلا لكل شيء وجمع فيه علم الأولين والآخرين فهدى[30] الله به من (اتّبع رضوانه سبل [131] السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور)[31] أنزله تعالى[32] واحدا من قبله مفصَّلا من جهة خلقه فهو واحد بالجملة من قبل ذاته مفصَّل إلى ثلاث جمل من جهة خلقه.

فالجملة الأولى علم الربوبية بدلائلها وشواهدها ويقينها. و[الجملة الثانية] علم النبوة ببرهانها وآياتها ووجوب قبولها. و[الثالثة] علم المحنة بتصرفها وشرائعها ووعدها ووعيدها.

هذه الثلاثة فصول[33] هي العلم لا رابع لها أصلا ولا يكون أبدا.

وانقسمت هذه الفصول الثلاثة في أنفسها إلى مائة فصل أي مائة درجة على عدد أسماء الله تعالى وهي درجات الارتقاء إلى الجنة. رُوِي عن النبي -صلى الله عليه وسلم- أنه قال: "لله تسعة وتسعون اسما من أحصاها دخل الجنة".

والإحصاء في لغة النبي -صلى الله عليه وسلم- الناطق بلسان القرآن هي الإحاطة بعلم الشيء على التفصيل لا علم بعضه دون بعض. قال الله -تعالى-: (أحصاه الله ونسوه)[34] وقال: (مالِ هذا[35] الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها)[36] وقال: (وأحاط بما لديهم وأحصى كل شيء عددا)[37].

ونفى عنا الإحصاء -تعالى ذكره- إلا ما كان من حد العدد المجمل غير المفصَّل فقال: (وإن تعدوا نعمة

---

(28) [7: 180].

(29) ط: وأن.

(30) ط: مهدى.

(31) "ط" ينتهي الجملة هنا بنقطة. [5: 16].

(32) ط: + اللّه.

(33) ط: الثلاثة الفصول.

(34) [58: 6].

(35) ط: ما لهذا. م: مال لهذا.

(36) [18: 49].

(37) [72: 28].

الله لا تحصوها)[38] إذ لا [132] يحيطون بها[39] علمًا. وقال: (والله يقدر الليل والنهار علم أن لن تحصوه)[40] هذا في فرض صلاة الليل في نصفه وثلثه فقد يعلم[41] نصفه وثلثه بالمقارنة غير أنه لا يحاط به حقيقة تجري. فنفى عنهم علم الإحصاء وإن علموه بالمقارنة إذ لم يبلغوا فيه إلى الإحاطة.

فعلم القرآن هو فهم الأسماء التي أخبر النبي –صلى الله عليه وسلم– عنها وهي درج الارتقاء كما ذكرنا. رُوي عن النبي –صلى الله عليه وسلم– أنه قال: "يقال يوم القيامة لقارئ القرآن اقرأ وارق فإنما أنت في آخر درجة".

وعدد درجات الجنة على عدد آي القرآن [و]على عدد الأسماء. وكل درجة من درجات الجنة تنقسم في نفسها درجات وكذلك كل اسم من أسماء الله له في ذاته[42] مراتب إلا الاسم الأعظم الجامع للأسماء والصفات العلى[43] وهو مفيض الرحمة على المخلوقات وبه تتعلق جميع المكونات وهو نهاية المعرفة وأبعد الغاية في البغية.

وللأسماء غيره[44] مراتب في أنفسها ودرجات في ذواتها وانفصال واتصال من أجل قبول المخلوقات لها وعموم[45] وخصوص من قبل شرفها وإظهار[46] وإخفاء من لطفها بجوامع الأسماء.

وأعمها (بسم الله الرحمن الرحيم)[47] وهو أول مراتب العلم وأعلاها وأشرفها وهو مشتمِل[48] على لطائف القرآن ودقيق معانيه لأنه من الاسم المُضمَر [133] الذي فيه يُعرَف[49] الله حق معرفته.

---

(38) [14: 34].
(39) م: نُحيْصُوها (= يحصونها ؟).
(40) [73: 20].
(41) ط: نعلم.
(42) ط: ذات.
(43) ط: العلا.
(44) م: غيرها.
(45) ط: عموم (– و).
(46) ط: – وإظهار.
(47) [1: 1]، [27: 30].
(48) ط: يشتمل.
(49) م: يَعْرِفُ الله.

ومن الألوهية يعرف عموم أسمائه ومن الرحمن يظهر انقسام صفاته ومن الرحيم تبين ظهورها وخصوصها في رتب[50] ومن[51] الاسم المضمر مع الألوهية تعرف حقيقة الرؤية ومن الألوهية مع الرحمن يعرف فيض الرحمة ومن الرحمن مع الرحيم تظهر صفة النفخة ومن[52] الرحيم مع الرحمن يستدل على المعراج وقت مفارقة الأرواح من الجثث ويستدل من ذلك على عذاب القبر ومن الرحيم يستدل على أن الله مصور شاهد محيٍ[53] مميت ظاهر قريب ونحو هذا ومن الألوهية مع الرحمن مع الرحيم تعلم أن العقل الكلي مستغرق في النفس الكلية وأن النفس الكلية مستغرقة في جثة العالم على مذهب الفلاسفة وقدماء الأمم الضالة أهل الفترات الذين لحقوا علم التوحيد من غير نبوة إلا أن علمهم في ذلك موافق للأسماء غير أن النبوة شرحت ذلك بأقرب بيان وأوضح برهان.

ثم من بعد (بسم الله الرحمن الرحيم)[54] (الحمد لله رب العالمين)[55] وهي فاتحة الكتاب وأم القرآن سميت بذلك لأن القرآن إنما[56] يَأتَمُّ[57] ما فيها ليس فيه زائد على ما تضمنته إلا البيان لما فيه مجملا لأن كل ما في القرآن مفسر فهو في أم القرآن مجمل. وهي محتوية على اثنى عشر اسما [134] من أعم الأسماء التي هي جمل لما تحتها من التفصيل. ولا حاجة بنا إلى ذكر ذلك لأن علم الأسماء والصفات ليس علما مخفيا[58] وإنما هو[59] علم خُصوص[60] بين قلب الإنسان وربه. وقد تناهى القول بنا إلى ما فيه كفاية والله الموفق للصواب.

---

(50) م: رُتُبٍ (= رُتُبَةٍ). ط: رتبه (= رُتَبِهِ).
(51) م / ط: ومع.
(52) م: ومع.
(53) م: محيي.
(54) [1: 1]، [27: 30].
(55) [1: 1]، [6: 40]، [10: 10]، [37: 172]، [39: 75]، [40: 65].
(56) ط: – إنما.
(57) م: يأمُّ. ط: يؤم.
(58) م: ليست علم مُخْفٍ.
(59) م: هي.
(60) ط: خصوصي.

[حروف القرآن التي في أوائل السور]

وبعد ذلك حروف القرآن التي في أوائل السور مثل (الم)[61] و(الر)[62] و(المص)[63] و(كهيعص)[64] و(طسم)[65] ونحوها من أمهات القرآن.

وقد اختلف[66] العلماء في تأويلها و لم يكن اختلافهم جهلا بها ولا يُقطَع عليهم أنهم قصر فهمهم عنها إذ هم أولى بذلك من كل أحد بالفهم عن الله –تعالى– وعن كتابه وهم أحق بذلك لقربهم من النبوة وأهل القدوة فيُظَنّ بهم –رحمهم[67] الله– أنهم أدوا إلى الناس على مقدار ما تحتمله أفهام العامة إذ الأوضاع لا بد لها من الاتصال بكل الناس. فلذلك كـــثر افتراقهم وتعذّر اتّفاقهم في ظاهر اللفظ واتُفِق في باطنه.

ونحن نشير إلى ما ذهبوا إليه في ذلك من الكلام في مبادئ السور المتقدمة الذكر ولا نخرج عن مرادهم ولا نشذ عن مذهبهم. وإنما غرضنا في ذلك تقريب اللفظ وتبيين المعنى وترتيب الحروف وتنظيمها[68] وبالله نتأيد[69] وعليه نتوكل وهو حسبنا ونعم الوكيل [135].

القول على الحروف جملة واحدة

زعم أهل العلم بالباطن أن الحروف التي في مبادئ السور هي[70] أصل لجميع الأشياء ومنها أظهر الله علمه وأن منها الأنبياء. وقد قال سهل بن عبد الله التستري: إن الحروف هي الهباء وهي أصل الأشياء في

(61) [2, 3, 29, 30 ,31, 32: 1].
(62) ط / م: الله. [10, 11, 12, 14, 15: 1].
(63) [7: 1].
(64) [19: 1].
(65) [26, 28: 1].
(66) م: اختلقت.
(67) ط: ورحمهم.
(68) ط: ونظمها.
(69) م: نائيد.
(70) م / ط: أنها.

أول خلقتها ومنها تألّف[71] الأمر وظهر الملك. وإن الله -تعالى ذكره وتقدست أسماؤه- جعلها ثمانية وعشرين حرفا أربعة عشر منها ظاهرة وأربعة عشر باطنة.

فالأربعة عشر الباطنة هي التي ذكرها الله في القرآن في أوائل السور وهي التي أعطى الله سرها نبينا محمدا -صلى الله عليه وسلم- وأطلعه على غيبها[72] لأنها محولة إلى[73] علمه وتدبيره ومنبئة عن إرادته ودالة على حكمته.

وكل حرف منها آية من آياته وصفة من صفاته فمن أحاط بمعرفتها فقد اطلع على معنى من النبوة.

وقالوا أيضا: إن هذه الأحرف المذكورة على عدد منازل القمر وإن اعتبرت منازل القمر تجدها كذلك أربعة عشر[74] منها ظاهرة و أربعة عشر[75] منها باطنة وكذلك تجد أيام الشهر في موافقة القمر لها في زيادته و نقصانه.

وإذا قرّبت بعض هذه الدلائل إلى بعض وأمعنت النظر [136] من جهة الاعتبار استدللت من ذلك على مدة الدنيا. وكذلك إن نظرت إلي القمر وقت استهلاله وانتقاله إلى المنازل وقطعه للبروج انتهيت من ذلك إلى كيفية مبدأ الأشياء وخروجها من الإمكان وزيادتها ونموها[76] وكمالها وبعد ذلك نقصها وانحطاطها وقبض الروح عنها ورجوعه من الأسفل إلى الأعلى واستقراره عند أصله وموضع مبدئه ثم إعادتها تارة أخرى وقبض الروح وقيام الأشياء به كما بدأها أول مرة.

القول في مبدأ كل حرف منها

ونبدأ بالألف إذ هي أول الحروف وآخرها وهي للإحاطة.

اعلم[77] أن الألف هي أول الحروف ومبدؤها وآخرها وهي المحيطة والمُفصِلة للأحرف غيرها لأنها تقع

(71) ط / م: تألب. م (على الهامش): تألف.

(72) ط: على ما سببها.

(73) م: لأنها حَوْلٌ مَعَ. ط: لأنها حول مع. وربما ينبغي أن نقرأ: "لأنها محولة بين" أو " لأنها محوِّلة...".

(74) ط: أربع عشرة.

(75) ط: أربع عشرة.

(76) ط: ونحوها.

(77) ط: علم.

أولا وآخرا فهي كالدائرة المحيطة بما فيها. وهي كناية عن أول شيء أظهره[78] الله -تعالى وتقدست أسماؤه-.

هو أول الأشياء وآخرها والمحيط بها من ورائها وهي إرادته المطلقة في خلقه والمخلدة أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار من بريته.

فهي أسّ الأشياء وأولها وآخرها وعلتها وسببها لأنه لما شاء كانت الأشياء عن مشيئته و[لما] أراد فانفصلت الأشياء بإرادته ولذلك قال [137] بعض العلماء: الألف مثال التكوين ومخرج العدل والقضاء الأول وحركة الكون في الغيب.

وقد قيل: إن الألف لما لم يكن لها بالحروف اتصال ووقعت موقع الإحاطة -كما ذكرنا- كانت دالة على وحدانية الله تعالى[79] وانفراده وأنه (هو الأول والآخر والظاهر والباطن)[80].

والألف من الحروف كالواحد من العدد في الأصل فالألف أول الحروف وأصلها وهي مثال التكوين ومخرج العدل كما قال بعض العلماء إذ هي قائمة وإنها أجريت أعدل الحركات. ولها مراتب في نفسها إذ هي مثال التكوين ولها اشتراك مع الواو والياء في حال النطق بها في[81] تعاقب الحركات عليها في حال النصب والرفع والخفض. وسيأتي بيان ذلك بعد استيفاء الكلام في الألف إن شاء الله تعالى.

ذكر ما في الألف من دلائل الوحدانية

فممّا في الألف أنها أول أدلة التوحيد وذلك أنها مفردة في الابتداء بها لا تتصل بشيء من حروف المعجم ولا يشبهها إلا اللام إذا اتصلت في كلمة أو انفصلت فانضافت إلى الألف للشبه وهي للتعريف إذ لا يُنطَق بهذا الاسم إلا معرَّفاً[82] -أعني الله- ولا يسمى به غيره كما قال -جل وعز- [138]: (هل تعلم

(78) م: أظهر.
(79) ط: - تعالى.
(80) [57:3].
(81) ط: وفي.
(82) م: مَعرِفَهً (= مَعْرِفَةً). ط: معرفة.

له سميا)[83]. فأول الأسماء الحسنى "الله" ولذلك ابتدأ به في فاتحة كتابه[84].

ودليل الألف على التوحيد من بين الحروف نظير الواحد[85] من العدد فالواحد إذا ضربته في نفسه لم ينْمِ ولم يزد كما زاد الاثنان في الضرب فصار أربعة وهو قوله -عز وجل- (لم يلد ولم يولد)[86] أي لم يكن من شيء ولا كان شيء[87] منه كما تولدت المخلوقات من الأعداد من اثنين والحيوان المخلوق من زوجين كما قال -عز وجل- (ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون)[88] أشار إلى الوحدانية (لم يلد ولم يولد)[89] كما في الأزواج المتولدة. فالواحد الأول لا يدل على نفسه لأنه منفرد بذاته مستغن عن الإضافات. والإضافات مضطرة إليه ليعرفها لاضطرار[90] الاثنين إلى الواحد. إذا قلنا اثنان دل على أن قبله واحداً مضمرا فيه انضاف الثاني إليه -وإن لم تذكره- كما انضافت المخلوقات إلى الخالق -جل وعلا-. وثبتت الصنعة بالصانع[91] ودلت عليه.

فلما كان المفرد الأول لا يدل على نفسه بانفراده[92] ويدل عليه غيره إذا أضيف إليه الثاني وكان الثاني حجابا له دالا عليه خلق الخلق للدلالة عليه أنه الفرد القديم واحتجب عن خلقه [139] كما احتجب الأول بالثاني ودل عليه الثاني واضطر إليه كاضطرار المخلوقات إلى الخالق ودلّ بخروج[93] الأعداد من الاثنين وبتناسل[94] الحيوان من اثنين على أنه واحد لا اختلاف فيه كاختلاف الزوجين من الحيوان في طباعها وتضادها.

---

(83) [19: 65].
(84) ط: الكتاب.
(85) م: الواو.
(86) [112: 3].
(87) ط: - ولا كان شيء.
(88) [51: 49].
(89) [112: 3].
(90) ط: اضطرار.
(91) ط: الصفة.
(92) ط: بانفراد.
(93) ط: وكل خروج.
(94) م: ستاسل. ط: يتناسل.

ولما كان الواحد لا يدل على نفسه مفردا ويدل عليه[95] غيره بعث الرسل داعين إلى توحيده ومعرفين بنعمه[96] ووجوب شكره عليها المخبر[97] عن سائر حكمه وتتابع نعمه. فيبين بالألف صفة التوحيد. فكان من جهة الحساب واحدا منفردا[98] لا يتصل بغيره من الحروف إذا ابتُدئ به وإذا أتى الألف في آخر الكلمة أو وسطها اتصل بما قبله وانفصل مما بعده. فدل -تعالى اسمه- في الابتداء به أنه الأول وباتصاله بما بعده أنه الآخر وأنه المنشئ لما بعده المحيط بما أنشأه لكونه في الآخر متصلا بما قبله وأنه (هو الأول والآخر والظاهر والباطن)[99] وهو (بكل شيء محيط)[100]

ذكر الهاء والهمزة والألف والواو والياء

اعلم -أرشدنا الله و إياك- إن تدبرتَ هذه الخمسة الأحرف ظاهرا وباطنا اطلعت من جهة باطنها على سر من أسرار الحكمة [140] وظهر لك من قِبَل ظاهرها أثر الصانع مع إحكام[101] الصنعة. وذلك أن الهاء إشارة إلى الذات وهي خارجة من الصدر[102] وتليها الهمزة[103] وهي إشارة إلى الإرادة[104] فلا شيء أقرب إلى الذات من الإرادة وليست الإرادة حالة في الذات ولا محمولة فيها[105].

فإذا نطقت[106] بالهمزة [و]أخذت بها مخرج العدل وهو الوسط حدث من ذلك الألف الذي هو مثال التكوين أي خط العالم بجملته. وكانت للألف في نفسها ثلاث مراتب: نفس ناطقة ونفس حيوانية ونفس

(95) م / ط: على.
(96) ط: نعمه.
(97) ط: المخبرين.
(98) م: واحد منفرد.
(99) [57: 3].
(100) [41: 54].
(101) ط: من أحكام.
(102) م: القدر. ط / م (تصحيح): الصدر.
(103) ط: + ولا محمولة فيه.
(104) ط / م: الأزلية.
(105) ط: - ولا محمولة فيها.
(106) ط: نظقت.

نباتية. فقيل: إن الهمزة هي العقل وهي الإرادة وإن الألف هي النفس الناطقة والواو هي النفس الحيوانية والياء هي[107] النباتية. فالألف قائمة والياء ساجدة والواو منحنية وكذلك تجد هذه القوى النفسانية الثلاث في الخلق وكذلك أن الحيوان الذي له نفس ناطقة منتصب القامة مثل الألف وما له نفس حيوانية فقط فهو راكع منحن مثل الواو وما له نفس نباتية فهو ساجد في هيئته لأن رأسه مما يلي الأرض فقط كالنبات كله.

واعتبرنا أيضا الواو والياء والألف من جهة أخرى وذلك أن ننظر الواو ونجدها[108] بين أول المخارج مما يلي [141] الحلق[109] والياء أخفضها لأنها انتهت إلى الوسط والألف مخرجها من الغيب مما يلي الذات وصار فيها بين كل حرف منها مخارج وحروف.

فتدبر هذا مرارا يغنك عن إطالة الكلام. والله يؤيدنا وإياك بطاعته.

ذكر اللام والميم وما يتلوها من الحروف

اعلم أن اللام تشبه الألف في شكلها وهي متصلة بالألف إذا دخلت للتعريف وهي لوح الله وعلمه.

والميم[110] مشيئته وقيل ملكه وملكوته.

والصاد الصور[111] وقيل هو المكان لجميع الأشياء كلها وهو[112] من الصيرورة لأن فيه ظهرت صورة الأشياء وتمت.

والراء لتفصيل الحركات وهي القوة الحسية التي أظهرت الحركة وفصلت ما في الغيب وهي[113] جوهر الزمان. وقيل: إنها رحمة لأنها من الصفات المحيطة.

---

(107) ط: + النفس.

(108) م: وتجدها.

(109) ط: – الحلق.

(110) م: والعلم.

(111) ط: – وصاد الصور. م: الصُوْر.

(112) م: وهي.

(113) ط: وهو.

والكاف والنون هما للكن[114] وهو الأمر الذي أظهر به جميع الأشياء.

والهاء [هي][115] الهباء وهي الحروف وهي التي ألف منها الأشياء وهي واقعة تحت الكن.

والياء قيل[116]: إنها جبريل. وقيل: إنها الروح التي تألفت الحروف به.

والعين العلم.

والطاء قيل: الطين الذي خلق منه آدم. وقيل: [142] الفطرة[117]. وقيل[118]: طور سيناء وطوى. وهذان [هما] الموضعان[119] اللذان أظهر الله فيهما[120] أمره على موسى بن عمران -صلى الله عليه وعلى النبيين-.

والسين التي في سورة "يس"[121] قيل: إنها كناية عن إسرافيل.

والحاء هو الحق وهو الذي خلق به السماوات والأرض[122].

والقاف قدر الله. وقيل: قلمه الذي كتب الله[123] به الأشياء.

وهذه الأربعة عشر حرفا الباطنة وإن كانت تكررت في أوائل السور فلِمعنًى ستُبيَّن[124] علته إن شاء الله وبه نتأيد.

---

(114) ط: هو الكن. م: هو للكن.

(115) ط: + هو.

(116) م: وقيل. ط: ... تحت الكن والياء. وقيل.

(117) ط: الفظرة.

(118) ط: - وقيل.

(119) م: الوصعان.

(120) ط / م: فيها.

(121) [36: 1].

(122) انظر: [73 :6]، [5 :10]، [19 :14]، [3 :16]، [3 :64].

(123) ط: - الله.

(124) ط: سنبين.

القول على الحروف وتأليفها وعدة ما تألف منها والتنبيه[125] على باطنها

اعلم –أرشدنا الله وإياك لطاعته– أن لهذه الأحرف التي في مبادئ السور أسرار غامضة وحكمة تعلن [بكمالها مثلما] كمل [القمر] بعد أربعة عشر يوماً[126] وتم ظهوره ثم ينقبض ويرجع إليه وهو مصداق قوله تعالى: (وإليه يرجع الأمر كله)[127] وذلك بعد أربعة عشر يوما آخر[128].

وذلك إذا تركت النفس الإمداد لهذا الجسم بما استفادته من[129] نور العقل وأقبلت على العقل انقبض الأمر كله ورجع علم كل شيء إليه وفسد العالم وتم أمر الدنيا.

وكذلك جعل –تعالى اسمه– النفس الناطقة كالقمر وجعل العقل كالشمس. فهذه النفس الناطقة [143] التي في الإنسان تستمد من نور العقل كما يستمد القمر[130] من ضياء الشمس ويظهر ذلك العلم الذي استفادته بثمانية وعشرين حرفا على عدد منازل القمر.

وكذلك يعبر الإنسان عما في ضميره بثمانية وعشرين حرفا وفي هذا دليل على أن العالم الصغير جزء من العالم الكبير فافهم هذا وتدبره فهو من دقيق العلم الذي قد عدم أثره وانقطع خبره.

وعن اعتبار القمر مع الشمس تظهر لك النفخة في الصور وبعث الأنفس كما بدأها أول مرة (إنه يبدأ الخلق ثم يعيده)[131].

القول على (الم)

قال أهل العلم بالكلام الباطني: إن (الم) هو اسم الله الأعظم وإن الألف إشارة إلى ذات الله تعالى لانفراد الألف عن الاتصال وهو الاسم القديم الأزلي الذي لا يُفسّر بأكثر من "هو".

---

(125) م: والتلبيه.

(126) م: تعلن كمل بعد أربعة عشر آم (إن هذه الحروف الثلاثة الموجودة في المخطوطة غريبة لعلها رمزية). ط: تعلن كمال بعد أربعة عشر يوماً.

(127) [11: 123].

(128) م: أربعة عشر آم (نفس الرموز السابقة الغريبة = أيام؟) أُخَر. ط: أربعة عشر إلى آخره.

(129) م: + من (مِن منّ؟).

(130) ط: – القمر.

(131) [10: 4].

ولما كانت اللام تصحب الألف وتتصل[132] بها من بين سائر الحروف كانت دالة على الحجاب[133] الأول والغيب المكنون وهو الاسم الذي تسمى الله به.

ولما لم يكن بعد الألوهية في نظر الخلق أعظم من الملائكة [في] الترؤس[134] والقدرة على الأشياء وكانت الميم الاسم الثابت [لها] فلذلك[135] قال [144] -عز من قائل-: (عالم الغيب والشهادة)[136] لأن جميع الأشياء شيئان: ظاهر وباطن وله علم محيط بالباطن والظاهر. فالمحيط بالباطن هو الذي انفرد به وهو لوحه[137] المحفوظ واسمه المكنون وهو اللام. والمحيط بالظاهر الذي هو جسم الكل هو النفس الكبرى وهي الملك وهي التي كنى عنها -تعالى ذكره- بالميم.

فكمال معرفته في معرفة هذه الثلاثة الأسماء التي دلت الحروف عليها كما أن معرفة الإنسان بالكمال هو في[138] معرفة الثلاثة الأشياء: في معرفة نفسه التي هي محتجبة في جسمه التي هي ذاته وفي معرفة روحه الذي فيه[139] قوته الفعالة وحياته[140] وفي معرفة جسمه لأن الإنسان ليس شيئا[141] أكثر من هذه الثلاثة: أعني النفس والروح والجسم. فبالنفس هو ما هو وبالروح صار فعالا[142] متكلما متصلا بالأشياء. كذلك هذه الثلاثة الأشياء من البارئ -تبارك[143] وتقدست أسماؤه- لما كانت ذاته بائنة عن الأشياء غير مخالطة لها احتجب بحجابين وكانت الحجب من جهة[144] خلقه لا من قبله تعالى لأنه لا يحجبه شيء

(132) ط: يتصل.

(133) الكلمة غير واضحة في المخطوطة.

(134) م: المليكة (= الملائكة) والترؤس. ويمكن أن نقرأ أيضا "الملك" عوضا عن "الملائكة".

(135) ط: ولذلك.

(136) [6: 73]، [9: 94]، [9: 105]، [13: 9]، [23: 92]، [32: 6]، [39: 46]، [59: 22]، [62: 8]، [64: 18].

(137) م: لِوَحْه.

(138) ط: - في.

(139) م: الذي هي فيه.

(140) ط: - وفي معرفة روحه الذي هي فيه قوته الفعالة وحياته.

(141) م: شيء.

(142) م: فعْلاًلا.

(143) م: تبرك اسمه. ط: تبارك اسمه.

(144) م: جهلة (وهذا ممكن أيضا).

ولأنه حجب الخلق بخلقه وتجلى بخلقه. فسبحان من (لا تدركه الأبصار [145] وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير)[145].

فكان الحجابان وسطا بين الخالق وخلقه فبهما عرف ومنهما ظهر أمره. أحدهما كالروح من الإنسان وهو الغيب والآخر كالجسم[146] وهو الشهادة أي القوة التي شد بها الأشياء المحسوسة واتصل بالخلق من قبلها. وبهاتين الإحاطتين عُرف وبهما[147] تسمى[148] الله الرحمن الرحيم.

وقيل إن معنى (الم): أنا الله الملك. فمعنى الألف أنا ومعنى اللام الله ومعنى الميم الملك إلا أن هذا الكلام إذا اعتبرته وجدته مطابقا لما ذكرنا.

وقيل: إن الألف إرادة الله -كما ذكرنا- وإنها أول الأشياء. والميم مشيئته الجامعة للخير والشر والحسن والقبيح والحساس والروحاني. ولذلك سُمّي كل ما ظهر وبطن شيئا لأنه من المشيئة.

والإرادة حق محض ونور خالص وحكمة بالغة فلما أحكم مشيئته بإرادته قام فيما[149] بينهما اللوح الذي كتب فيه جميع المقادير[150] وأودعه جميع سره. ولذلك قال: (الم ذلك الكتاب)[151] بمعنى[152] أن الكتاب هو هذه الثلاثة: إرادته ومشيئته وعلمه -وهو أوجه- لأن الكتاب إنما هو عن قوة مصورة -أعني القلم- وعن [146] قابل لتلك الصورة وهو اللوح المكتوب فيه[153].

وقيل: معنى (الم) المنزّل ذلك الكتابَ (لا ريب فيه)[154] أي منزل من الله. وكذلك في آل عمران قيل: إن

---

(145) [6: 103].

(146) م: بالجسم.

(147) ط / م: وبها.

(148) م: بسم. فيمكن أن نقرأ أيضا: وبهما [جاء] بسم الله الرحمن الرحيم. ط: تسم (وعلى الهامش: لعلها تسمى).

(149) م: فبها.

(150) ط: + وأودعه جميع المقادير.

(151) [2: 1-2].

(152) م: معنى.

(153) ط: - فيه.

(154) [2: 2].

معناه المنزل [هو] الله الذي (لا إله إلا هو الحي القيوم)[155].

وقيل: معنى الألف الله والميم كناية عن محمد واللام لما كانت وسطاً[156] بينهما كانت كناية عن جبريل -عليه السلام- والله أعلم وأحكم.

القول على (المص)

أما (المص) فقد قيل فيه أقوال:

فأولها ما أشرنا إليه مما قدمنا ذكره أن اسم الله الأعظم على أربع صفات وأن كل حرف من هذه الحروف يشير في الدلالة إلى صفة من تلك الصفات. فالصفة الواحدة منها ذاته -تبارك وتعالى- والألف كناية[157] عنها وهي منفصلة عن الأحرف غيرها والأحرف المتصلة بها تُبين اسمه[158] وهو منفرد عنها بذاته -أعني الألف- وهي حجب له. ففي هذا دليل [على] أن[159] ذاته تعالى غير متصلة بشيء وأن صفاته بائنة[160] عنه دالة عليه. وبعضها في المرتبة أعلى من بعض وفي اتصال بعضها ببعض دليل على تناهيها. وهي صفات ثلاث: صفة الألوهية [147] وبعدها في المرتبة صفة الملك وبعد ذلك الصنعة[161] والخلق.

فيكون الاعتبار من قوله (المص): الألف أنا واللام الله والميم الملك والصاد الصانع. ونجد ذلك ظاهرا بينا من اعتبار أحوال الدنيا فإنا نجد هذه الصفات الثلاث ظاهرة للعيان بينة موجودة في الأعيان وذلك أن أدنى صفات الإنسان [هي مرتبة] الصناع وأصحاب المهن يستخبرهم ويناولهم[162] الأشياء بذواتهم. ثم

(155) [2 :3].

(156) م: وسط.

(157) ط: كفاية.

(158) م: تين اسمهُ. ط: - تبين. ويمكن أن نقرأ أيضا: "تبيين اسمه".

(159) م / ط: وأن.

(160) م: بايِنَه. ط: باينة.

(161) ط: النعمة.

(162) م: ـــستخبرهم ويناولهم. ط: تستخبرهم ويناولهم.

تجد فوقها[163] في المرتبة الملوك ومن لاذ بهم من ذوي المملكة فهم يحكمون عليهم ويصرفونهم تصريف[164] المولى للعبيد. ثم تجد[165] مرتبة أخرى فوق ذلك وهي مرتبة الألوهية وهي النبوة ومن لاذ بها وهم العلماء والحكماء. وتجد[166] أمرهم نافذا في المملكة ولا يقوم للملوك ملك إلا على ما يوجب حكم النبوة ففي هذا دليل واضح لمن لُقِّن كيف هي مراتب الصفات وأنها هي التي قامت[167] بجميع المخلوقات. وفوق ذلك مرتبة رابعة بائنة عن الخلق غير متصلة بهم كما هي الألف منفصلة عن هذه الثلاثة الأحرف.

وعلى هذه الصفات ومراتبها[168] تجد الحيوان والنبات والإنسان [148] وذلك أن النفس النباتية ليس لها إلا حفظ الجسم وتصويره وإنماؤه فهي قوة صانعة. والنفس الحيوانية قوتها بمنزلة الملك المسلط يأ كل[169] منه ما شاء ويحكم ما شاء. ثم النفس الإنسانية -بالعقل الذي جُعل فيها كالإللاهية[170]- تصرّف الحيوان كيف تشاء[171] وتسوسه.

فبالصفة الأولى التي هي الصاد تسمى[172] الله تعالى[173] صانعا وخالقا ومصورا وبها صنع الكل.

وبالثانية ملكهم وأحاط بهم وقدّر عليهم وبهذه الصفة تسمى ملكا.

وبالصفة الثالثة أحاط بالصفتين المتقدمتين وبجميع المخلوقات وبها علم الأشياء ومنها فصلها وهي مكنون سره وهي التي انفرد بها و لم يسمّ بها أحد سواه وهي الألوهية.

---

(163) م: فوقه.

(164) م: تصريفاً.

(165) ط: نجد.

(166) ط: نجد.

(167) م: الصفات وانما هي الزفانات (؟). ط: الصفات وإنما هي الزمامات. ويمكن أن نقرأ أيضا: الصفات وأنها هي أحاطت.

(168) م / ط: وعلى هذه الصفة والمرتبة.

(169) انظر: [24 :10].

(170) م: فيها كالالَهِه. ط: فيها كالإله (الآلة، الإله؟). ويمكن أن نقرأ أيضا "كالألوهية" أو "كألاها" أو "كمالا لها".

(171) م: شاء.

(172) م: يسمى.

(173) ط: - تعالى.

وبالرابعة انفرد عن خلقه وسبق الأشياء كلها وبان عنها فـــــ(ـــليس كمثله شيء)[174].

وقد وصف -تعالى ذكره- بهذه الصفات الثلاث[175] نفسه لمن لقن.

فقال تعالى في تفسير الصفة الأولى: (هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم)[176].

وقال في تفسير الميم وهو الاسم الثاني: (هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن [149] المهيمن العزيز الجبار المتكبر)[177].

وقال في تفسير الصاد: (هو الله[178] الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى)[179].

وتعلقت[180] هذه الصفات الثلاث بـــ"ـــهو" وهو كناية عن الألف التي هي إشارة إلى الذات وفي هذا كفاية[181].

وقد عبرت الفلاسفة عن هذه الصفات بغير هذا اللفظ فقالت:

إن الموجودات أربع مراتب: ذات الله -تعالى وتقدست أسماؤه- وهو المباين للأشياء. ثم العقل الكلي وهو الذي سموه المثال المجرد[182] من الهيولى وهو الجامع للفضائل الإلاهية. ثم النفس الكبرى وهي المستغرقة في الهيولى أعني الجسم وهي الحاملة لجثة العالم. وبهذه النفس المستغرقة قام الملك وتسخرت الأفلاك وحُمي الكل[183] وهي جامعة عندهم لصفات الملك والسياسة.

(174) [42: 11].
(175) م: الثلاثة.
(176) [59: 22].
(177) [59: 23].
(178) م / ط: وهو.
(179) [59: 24].
(180) ط: تعلقت (- و). م: + في.
(181) ط: كناية.
(182) م: بمُجرّدٍ.
(183) م: وحمى لِكلٍ.

ودونها في الرتبة الطبيعة[184] وهي مستغرقة في الجسم الجرمي صانعة له ومن قبلها هو التصوير وجميع الصناعات.

وتجد[185] اعتبار هذه الصفات الثلاث[186] من الإنسان لأنه إذا أراد فعل شيء دبره وأحكمه بالروح الإلاهي الموضوع فيه حتى تقوم صورة ذلك الشيء مثالا باديا للعقل في غير جسم. ثم إن ذلك المثال ليحرك[187] [150] النفس الحيوانية المالكة لأعضاء الجسم الحاملة له فتحركه على ترتيب ما في المثال المجرد نحو الشيء المصنوع. فإذا صنعت الجوارح شيئا فإنما هو تحريك النفس لها وأخذت اليدان بالتصوير من أجل أن القوة الصانعة فيهما[188]. ولهذا مثلوا فعل البارئ -تعالى- أنه إذا أراد فعل شيء أبرز مثاله في اللوح المحفوظ فكان ذلك داعيا إلى الأمر بتنفيذ ذلك الشيء. فيحرك الأمر القوة المحركة وهي النفس الحيوانية فتحرك النفس الحيوانية الطبيعة فتجمع الطبيعة الهيولى بحركتها[189] واعتدالها وتهيّئه لقبول المثال وتصنعه.

وقالوا: إن الطبيعة حكمة الله للأشياء المصورة لها. وإنما قال تعالى: (المص كتاب أنزل إليك)[190] يعني القرآن وفهمه لأن القرآن ليس شيئا غير هذه [الحروف] الأربعة وتفسيرها لأنه فسر فيه خلق السموات والأرض وتصويرها[191] وإحكام صنعتها وترتيب الخلائق وذكر فيه ملكه وقدرته على الأشياء وكيف زمّها بملكوته[192] وأن كل شيء في قبضته[193] (صنع الله الذي أتقن كل شيء)[194] وفسر فيه الألوهية

(184) ط: في المرتبة الطبيعية.

(185) ط: نجد.

(186) م: الثلاثة.

(187) ط: يحرك.

(188) م: فيها.

(189) ط: بتحريكها.

(190) [7: 1-2].

(191) م: وتصوير هذا (هذه القراءة ممكنة أيضا في المخطوطة). ولعل القراءة بـــ"ـــهذا" إشارة إلى الآيات في تصوير الإنسان مثل [7: 11], [40: 64] وأخرى.

(192) انظر: [36: 83].

(193) انظر: [39: 68].

(194) [27: 88].

وكيف أحاط بغيوب الأشياء ومقاديره وحكمته وعدله ونزه فيه ذاته عن كل ما يلحق المخلوق من النقص. والقرآن [151] تفسير وتنبيه على جميع ذلك كله.

وقد قيل: إن الصاد من صادق.

وقيل أيضا: معنى ذلك المُحرِج[195] صدرك (كتاب أنزل إليك فلا يكن في صدرك حرج منه)[196].

القول على (الر)

قد تـــقدم الكلام لنا في الألف واللام وإن الألف إشارة إلى ذات الله تعالى ودال عليه وإن اللام كناية عن لوحه وهو المثال الذي خلق عليه الخلق وهو عرشه[197] -تبارك وتعالى اسمه-.

وأما الراء فهي للتفصيل لأن البارئ -تـــقدس اسمه- لما دبر الأشياء وأحكمها وقام المثال فصل ما في اللوح بالقوة المتحركة وأبرزه[198] بهما إلى الفعل والراء القوة المظهرة للحركة التي بها تمام الفعل وهي جوهر الزمان وعنها تم الفعل. ودليل ذلك ما نص الله تعالى في القرآن في قوله تعالى (الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت)[199] فالألف واللام هي آيات الكتاب والراء للتفصيل. وبالحركة انفطر كل شيء ولولا هي لكانت الأشياء كلها شيئا واحدا ونطفة واحدة.

فأمثلة الأشياء ومقاديرها فوق الحركة ساكنة جملتها[200] في أم الكتاب لا تغيير لها ولا تبديل ولا انتقال وهي الدهر الداهر والقوة المحركة في أفق المثال مثيرة للحركة مظهرة[201] ما في [152] الكتاب من القضايا مفصلة لآياته.

وجملة ما في الكتاب هو مثال العالم بما فيه وما يكون منه ولِم كان وكيف كان. والمدة التي خرج فيها

(195) ط: المخرج.

(196) [7: 2].

(197) ط: عرضه.

(198) ط: أبرزه (- و).

(199) [11: 1].

(200) م / ط: جملته.

(201) ط: - مظهرة.

ذلك المثال من[202] العقل إلى الحس فظهر[203] ما فيه هي[204] المدة التي تم فيها خلق العالم وهي الستة الأيام التي ذكرها الله في كتابه.

ولذلك تكررت الراء في ستة مواضع ليكون دليلا على تلك[205] الأيام الستة وهي مدة ظهور ما في اللوح المحفوظ من مثال الخليقة. ولذلك كـــنى -تبارك وتعالى- عن الستة أيام في أوائل السور التي[206] ذكر فيها (الر)[207]. فقال في سورة هود بعد آيات يسيرة من السورة (وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء)[208] فـــ"ـــهو" كناية عن ذاته والعرش كناية عن اللام وهو اللوح والراء[209] كناية عن الأيام لأن الراء[210] التي في يونس كناية عن اليوم الأول والتي في هود كناية عن اليوم الثاني ولذلك قال في يونس: (إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش)[211]. والراء[212] الثالثة في يوسف والرابعة في الرعد وقد كـــنى عنها[213] -تبارك وتعالى اسمه- فقال فيها: (يدبر الأمر يفصل الآيات)[214]. فتدبير الأمر إحكام الكتاب وتفصيله إظهاره بالحركة والفعل. [153] والراء[215] الخامسة في إبراهيم والسادسة في الحجر.

فهذه ستة أحرف على ستة أيام ولذلك تقطعت الحركة والمدة في هذا العالم الأسفل عندنا على ستة وهي

(202) م: لمن.
(203) م: بطهر (= يظهر).
(204) م: في. ط: ففي.
(205) م: ذلك.
(206) م: الذي.
(207) ط: فيها أثر.
(208) [11: 7].
(209) ط / م: والر.
(210) ط / م: الر.
(211) [10: 3].
(212) ط: والر.
(213) ط: - عنها.
(214) [13: 2].
(215) ط: والر. م: والرا.

الستة الأيام. واليوم السابع [هو] يوم السكون والتمام. ولهذه العلة سبتت اليهود فيه أي سكنت. وهو اليوم الذي استوى فيه على العرش -ولا يحتاج إلى شرح معنى الاستواء- وانقضت حركة الفعل بإذن الله.

وقد قال بعض أهل العلم: إن معنى (الر) الله الرحمن.

القول على (كهيعص)

أما هذه فقيل: إن معنى الكاف هي كاف الكن وهي الكلمة التي هي علة الكون كله وأتت في الترتيب بعد (الم)[216] و(المر) والكلام تسبقه الإرادة والتدبير والعلم وبالقول يظهر جميع ذلك. والأمور كلها في الغيب مكتوبة محكمة مرتّبة وبالكن أظهرها.

والهاء بعد الكن لأنها هي الهباء وهي الحروف التي نطق الله بها من قَبل الخلق ومنها تألفت الأمور الباطنة وهي قوى مفردة نفسانية ولـ[ـذلك] صارت القوة[217] الناطقة في المرتبة فوق الحروف فإذا أردت التعبير عن المعاني ألفت من الحروف كلاماً وكسوته[218] روحا فظهر للسمع [154].

والياء كناية عن ذلك الروح.

والعين كناية عن العلم وهو المعنى الباطن الذي دل عليه ذلك الكلام.

والصاد هو المكان الذي ظهر فيه الأثر من المؤثر وكما أن تأليف العقل وتركيبه[219] من اللوح والقلم في المرتبة الأولى كذلك النفس في المرتبة الثانية تأليفها[220] من الكن والصاد. والكن فيه كيان[221] كل شيء وصورته ومثاله. والصاد هو المكان الحامل لجسمه -ولذلك كانت النفوس كلها مرتبطة بالروح- وهو جسم هوائي لطيف روحاني[222] وهو الحامل لجميع الأجسام وهو نهاية الجنسين[223] ومكانه. والنفس هي

(216) ط: الر.
(217) ط: للقوة.
(218) م: وكشته.
(219) ط: وتركبه.
(220) ط: وتأليفها.
(221) ط: كنان. م: كيان.
(222) م / ط: + بالروح (ويظهر أن هذا تكرار).

مثاله وصورته لأن البارئ تعالى أراد الأشياء أولا فأحكمها ورتبها وصورها ثم أظهر ذلك بأمره. والأمر قوة ناطقة وحروف مؤلفة وروح محصورة وعلم مدلول عليه.

وقيل: معنى (كهيعص) "[كلام] هادٍ[224] يوجبه[225] عالم صادق". وهذه الصفات لازمة للكلام لأن "الكلام" النافع هو "الهادي" الذي "يُنطَق" به عن "علم" ويُتحرَّى به "الصدق". ولذلك قالوا: قرن به هذه الحروف والكلام إن كان عن جهل وكذب [كان] ضلالا وهي أضداد هذه[226] الحروف.

القول على (طه)[227]

فأما (طه) فقيل إنها كناية عن الطور وقيل عن طوًى[228] وهو الذي [155] ذكر الله في هذه السورة في قوله (إنك بالواد المقدس طوى)[229].

وقيل: إنها كناية عن الطين وهو الذي خلق منه آدم وكل مخلوق على وجه الأرض. وبقوله "كن" خلق منه الأشياء وكذلك قال في آدم –عليه السلام– إنه (خلقه من تراب ثم قال له كن)[230].

وقال سهل بن[231] عبد الله التستري:

إن جميع الأشياء المخلوقات إنما حدثت من الكاف والنون. والصاد هو المكان الذي حدثت فيه المخلوقات. وأصول الأشياء التي خلقت منها المخلوقات هي[232] الهواء والعماء[233] والهباء[234] والريح

(223) م: الحنسين.
(224) ط: – هاد.
(225) كذا. ونلاحظ أن العبارة "ينطق به" تأتي من بعد عوضا عن "يوجبه".
(226) م: وهي أضدادها هذه.
(227) [20: 1].
(228) م: طويا. ط: + (طويا).
(229) [20: 12].
(230) [3: 59].
(231) م: ابن. ط: – بن.
(232) م / ط: هو.
(233) م: والعمى.
(234) م / ط: وهو الهباء.

والجو والماء والنار والنور والظلمة والطين وهي واقعة تحت الكون. وفوق ما ذكرنا أربعة وهي القلم واللوح والكن والصاد. فهذه أربع عشرة آية[235] وهي أصول الأشياء كلها وبحروفها أقسم الله: بالقاف من حروف القلم وكذلك الميم والحاء أيضا من حروف اللوح والكاف من حروف الكن والنون كذلك والصاد كناية عن الصادق والهاء عن الهباء والهواء[236] والراء عن الريح وكذلك إلى آخرها.

وحدث من هذه الأشياء العرش والكرسي والجنة والنار والسموات [156] السبع والأرض والبحار والملائكة والجن والإنس والحيوان والنبات.

القول على (طسم) و(طس)[237]

أما (طسم) و(طس) فمعناهما: "وحق طور سيناء" إعظاما له لأنه الموضع الذي أظهر الله فيه كلامه ومن قبله صدر الوحي إلى كل شيء ولذلك قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: "أعطيت الطواسين من ألواح موسى".

وكذلك في السور الثلاث التي في أوائلها (طسم) و(طس) [ذُكر] فـــيها بعد آيات يسيرة[238] خبر موسى[239] وطور سيناء.

فمعنى الطاء كما قلنا طور ومعنى السين سيناء ومعنى الميم موسى.

وقيل: معناه أنه أقسم بالطين الذي خلق منه آدم -صلى الله عليه السلم[240]- وجميع المخلوقات التي في الأرض. والسين قسم بالسموات كما قال: (فوربّ السماء والأرض)[241].

وقيل: إن الطواسين و(طه) إنما كانت أربعة أقسم الله بها في هذه الأربعة مواضع لأن نزول أمره -تبارك وتعالى- كان على أربعة أنبياء وهم معدن النبوة.

---

(235) م / ط: أربعة عشر آية. ط: + (هكذا).

(236) م: هوى. ط: + (هوى).

(237) [27: 1].

(238) م: فـــها بدايات يسيرة. ط: فيها بدايات بسيرة.

(239) انظر [26: 10-68, 27: 7-14, 28: 3-49].

(240) ط: عليه السلام.

(241) [51: 23].

فنزل أمره أولا على إبراهيم وكان نزول الأمر وظهوره إلى الطور وأفضى إلى إبراهيم وأخذ منه صحفه وهو معنى قوله (طه): الطاء طور والهاء إبراهيم ونبوته.

ثم نزل بعد ذلك إلى الطور على موسى [157] وهو معنى قوله (طسم)[242] -وقد فسرناه- والميم موسى.

ثم (طس)[243]: فالطاء كناية عن الطور كما قلنا والسين عن عيسى ونبوته.

ثم (طسم) وهو نزول الأمر وإفضاؤه إلى محمد -صلى الله عليه وسلم وعلى جميع النبيين- والميم كناية عنه.

القول على (حم عسق)[244]

معنى الحاء "الحق" وهو الاسم الذي خلق الله به السموات السبع. وهذا الاسم ينقسم على سبعة أسماء كل اسم منها حالّ[245] في سماء وأرض يحملها ويمسكها ويقيمها[246] إلى الأجل المعلوم في العلم المكنون. ولذلك كانت الحواميم[247] سبعا كناية عن هذه الأسماء السبعة والسموات السبع. ودليل ذلك قوله: (وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق)[248].

والميم كناية عن الملك لأن له -تعالى- في كل سماء وأرض قوةً مالكة قاهرة وحقا قائما ولولا ذلك لما ثبتت السموات والأرض. ولذلك قيل: إن له في كل سماء كرسيا. ولذلك قال تعالى: (قوله الحق وله الملك)[249]. فثبات كل شيء مما في السموات والأرض إنما هو بهاتين الصفتين: الحق والملك.

وقد نجد ذلك ظاهرا في الممالك والمراتب وجميع الأشياء المحسوسة فإن[250] الملك إنما يقوم بهاتين [158]

(242) م / ط: - (طسم).

(243) م / ط: طين.

(244) [42: 1-2].

(245) ط: حال.

(246) م: يحملها ويمسكها ويقيمها.

(247) م: الخواتيم.

(248) [15: 85].

(249) [6: 73].

(250) م: بان.

الصفتين أعني أن يكون المَلِك قاهرا قادرا عدلا مستعملا للحق والعدل [فعندما] لا قدرة به ولا استطاعة فسد ملكه وأهلك رعيته كما أنه لو كان ذا قوة واستطاعة و لم يكن له عدل ولا حق أفسد ملكه وأتلف حاشيته.

وكذلك الإنسان: جعل الله فيه هاتين القوتين لتكونا[251] صلاحا له في حياته وبعد مماته. فجعل فيه من قوة ملكه ما يقدر به على ملك جسمه ونقله[252] وضبط أعضائه وهو[253] الروح الحيواني الحامل لجسمه. وجعل فيه من الحق وهو النور وهو الروح الذي نفخ في آدم. والدليل على أن ذلك الروح هو الحق أن النفخة التي نفخ في آدم[254] -عليه السلام-[255] هي قوله (كن)[256] وهي الكلمة التي خلقه بها والكلمة هي قوله و(قوله الحق)[257]. فبهذا الروح الذي هو الحق دبر الإنسان معاشه ونهى نفسه عن القبيح كله وأنار الحق قلبه وعمل به وساس الأمور وميزها وخلصها.

ولو عدم ذلك النور لكان كالبهائم ولو عدم الروح الآخر لكان كالحجر الجلمود.

وأما العين والسين فهما كناية عن العلم السابق. والقاف قدره[258] النافذ (كذلك يوحي إليك وإلى الذين من قبلك)[259].

وقيل: (حم)[260] "حق ما أقول" ومعنى (عسق)[261] "[يا] عبد اسمع [159] قولي"[262] (كذلك يوحي إليك وإلى الذين من قلبك). والدليل على أن الحاء من الحواميم كناية عن الحق ذكره في أوائل هذه السور

(251) م / ط: ليكون.

(252) ط: + (لعلها وعقله).

(253) م / ط: وهي.

(254) ط: + والدليل على أن ذلك الروح هو الحق أن النفخة التي نفخ في آدم (تكرار).

(255) ط: - عليه السلام.

(256) [2: 117]، [3: 47]، [3: 59]، [6: 73]، [16: 40]، [19: 35]، [36: 82]، [40: 68].

(257) [6: 73]. م: وقوله هو الحق.

(258) م: قدرة.

(259) [42: 3].

(260) ط: + حم. [40, 41, 42, 43, 44, 45, 46].

(261) [42: 2].

(262) م: عسق ما اقول عبد اسمع قولي. ط: عسق ما أقول أعبد واسمع قولي.

السموات السبع والأرض[263] وأنه خلقهن بالحق وذلك قوله: (حم والكتاب المبين)[264] (ما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق)[265] وكذلك جاء في[266] الحواميم السبع فافهم.

القول في القاف

قال: تــقدم قولنا في القاف إنه القدر في (حم عسق) وإنه حرف من حروف القلم كما قال سهل بن عبد الله والقلم تأليفه من ثلاثة أحرف: قاف ولام وميم. القاف القدر[267] واللام العدل والميم المشيئة لأن القلم هو الجامع لهذه الثلاثة لأن به يظهر الله تعالى قدره ومشيئته وعدله.

فالقلم هو جماع هذه الصفات الثلاث واللوح[268] جامع للعدل والحكم والوعد والوعيد لأن اللوح ليس شيئا[269] غير عدله وحكمه الذي حكم ووعده الذي وعد ووعيده الذي حذر.

والقدر قدران: قدر سابق قديم مجمل في اللوح المحفوظ وقدر مفصّل من القدر الأول المجمل. فالأول ساكن فُرِّع[270] منه والثاني متحرك فاصل[271] من الجملة الأولى. وقد كــنى الله تعالى عن القدرين جميعا [160] فذكر الواحد وهو السابق في (حم عسق) والآخر [في] (ق)[272] تنبيها إلى ذلك.

وأحدهما هو الذي ينفع فيه الدعاء وتُرجى الإجابة وفيه استثناء والثاني لا ينفع فيه الدعاء. ولما كان القدر قدرين[273] كرر الله [القاف في] هذه الحروف التي في أوائل السور مرتين.

---

(263) م / ط: السموات والأرض السبع. وربما يجب أن نقرأ: السموات والأراضي السبع.

(264) [43: 1-2]، [44: 1-2].

(265) [15: 85]، [46: 3].

(266) ط: باقي.

(267) ط: مقدر.

(268) م / ط: الثلاث صفات والله تعالى.

(269) م: شيء.

(270) م: فُرِعَ.

(271) ط (على الهامش): لعلها مفصول. ويجوز أن تكون "فاصل" هنا بمعنى متميز من الجملة الأولى.

(272) م / ط: والأحرف (عوضا عن: والآخر ق).

(273) ط: + كما.

وكذلك العين تكررت مرتين أحدهما في سورة (كهيعص) والثانية في (حم عسق) لأن العلم علمان: علم الغيب وعلم الشهادة. فعلم الغيب هو السابق وعلم الشهادة هو العلم الأسفل[274] المحيط بالمكونات التامة الموجودات[275] التي ظهرت وخرجت من الإمكان وبرزت للعيان ولذلك قال -تعالى-: (عالم الغيب والشهادة)[276].

وأما تكرر[277] الميمات فمن أجل أنها للملك والملك في كل شيء لأنه[278] قوة محيطة بالأشياء ولذلك قال -تعالى-: (بيده ملكوت كل شيء)[279]. والميمات المخصوصة بالذكر هي الجوامع للأشياء وهي دعائم ملكه -عز وجل- ولذلك خصها بالتكرير وهي خمسة عشر ميما. وتفسيرها ما نص الله ودل عليه وذلك أنه رتب أربعة ملائكة[280] يحملون العرش وأربعة يحملون الكرسي -[فـ]ـهذه ثمانية- وسبعة يحملون السموات والأرضين السبع. ولكل سماء منها ملك حامل لها محرك لفلكها مقيم [161] لأمرها. وهذه الميمات السبع التي ذكرها في الحواميم والميمات الأربع ذكرها في النصف الأول[281].

وكذلك اللام أيضا تكررت في مواضع كثيرة وهي كناية عن العدل والعدل شائع في السموات السبع والأرضين وفي كل شيء.

وأما الصاد فتكررت في ثلاثة مواضع وهي كناية عن المكان. والأمكنة ثلاثة: المكان الأول المحيط بالكل وهو موضع الإمكان. ثم المكان الثاني وهو موضع الانفعال. ثم المكان الثالث وهو الحامل لصور الأشياء وهو محيط بالسموات والأرضين السبع وهو الروح المحصور في جسم هذا العالم وهو الذي ينفخ فيه إسرافيل.

---

(274) ط: الأفضل.

(275) ط: والموجودات.

(276) [6: 73]، [9: 94]، [9: 105]، [13: 9]، [23: 92]، [32: 6]، [39: 46]، [59: 22]، [62: 8]، [64: 18].

(277) ط: ولما تكررت.

(278) م / ط: لأنها.

(279) [23: 88]، [36: 83].

(280) م: مليكة.

(281) م / ط: الصنف الأول. يعني النص: "والميمات الأربع [لحملة العرش] ذكرها في النصف الأول [من القرآن]". ولعل يجب أن نزيد: "وأما الميمات الأربع لحملة الكرسي ذكرها في النصف الثاني".

وقيل أيضا: إن [الـــ]ـــقاف كناية عن القرآن العظيم.

القول على النون[282]

أما النون فهي حرف من حروف الكن. ولما[283] نطق الله به وقام كان روحا ومثالا لجميع المخلوقات. ولما قام كان النون[284] أسفل وهو نهاية الحركة والكون وصار الكاف أعلى وهو موضع مندفع الحركة والأمر.

وإن الكن مثال العالم وإن الأشياء كلها الموجودة المحسوسة إنما حدثت عن الكاف والنون. فلذلك جعل الله [162] النون آخر الحروف التي أقسم[285] بها. والنون نهايتها وهي آخر آية من آيات الكتاب. فالكاف أول الحركات وهي بدء ظهور المقدّمات من أول النصف الثاني والنون آخره.

وقيل: إن النون هي الدواة التي استمل القلم منها ولذلك قال: (ن والقلم وما يسطرون)[286].

وقيل: إن النون هو النور الأعظم وهو الغيب الذي استمل منه القلم علم الأشياء الـــــمكنونة[287] ودليل ذلك قول الله تعالى في هذه السورة: (أم عندهم الغيب فهم يكتبون)[288] أي يستمدون منه ما شاءوا[289] كما فعل[290] القلم.

وقيل أيضا: إن النون هو الحوت الذي عليه قرار الأرضين وهو الحامل للأرض وما عليها.

---

(282) [68: 1].

(283) ط: لما (– و).

(284) ط / م: النور.

(285) ط: + الله. م (على الهامش): الله.

(286) [68: 1].

(287) م / ط: المكونة.

(288) [68: 47].

(289) م: شا.

(290) ط: فعلم.

القول في ترتيب هذه السور

إنما كانت النون آخر آيات الكتاب لأن الروح الحامل للأرض –وهو[291] مكانها[292]– هو المكان الحامل لجميع الأجسام وهو النسيم المحيط بالأرض ظاهرا وباطنا وهو الذي يستمد منه[293] الحيوان بالاستنشاق فيحمل أجسامها ويقيمها وهو معتدل الطبائع مضغوط محصور يحمل[294] الأرض. فإذا ضعف طبع من طباعه في موضع من[295] الأرض ضعف عن حملها فتزلزلت. وإنما سُمي نونا لأن النون هو [163] الحوت بعينه وصورته على شكل حوت وهو في[296] موضع الماء والطين في أسفل السافلين[297] وهو نهاية الكون ومنقطع الحركة وهو الحامل لهذين الجسمين الثقيلين ومالك لهما وهما الماء والأرض بلطافته وحامل لجثث الحيوانات.

والقاف بعدها في المرتبة وهي النفس الطبيعية المنبعثة السارية من النفس الكبرى الفلكية نحو الأرض. وهي متعلقة ومتشبثة[298] بالنسيم الحامل للأرض المطيفة بها. وهي النفس الجميلة التي أخذ منها كل ما وقع تحت فلك القمر من الحيوان المتنفس وغيره جزءا ومن النسيم جزءا آخر فصار ذلك الجزء من النفس مثالا لجسمه مع ذلك الجزء من النسيم وقوةً له مثالا ومكانا[299].

فالقاف هو القدر وهو المثال ومرتبته تحت فلك القمر إلى مركز الأرض. ومنه انفصلت أقدار هذه المكونات وأمثلتها وصورها التي تحت فلك القمر كلها.

وكل ما تحت فلك القمر إنما هو ثلاثة أشياء: جسم وروح ونفس. فالجسم منها هي الأرض وما عليها

(291) ط: – وهو.
(292) م / ط: + لأن الروح.
(293) م: + بها؟.
(294) ط: يحمل.
(295) ط: – من.
(296) ط: – في.
(297) إشارة إلى [5 :95].
(298) م: ومتشتتة (وهذا ممكن أيضا).
(299) م: ومثال ومكان. ط: مثال ومكان.

مع الماء[300]. والروح المحيط بها هو الهواء وهو مكانها. والنفس هي القوة السارية إليها من الفلك في هذا الهواء.

والنفس لا قوام لها إلا في الروح وهما لا يفترقان [164] ولذلك جعلهما[301] في المرتبة أحدهما مما يلي الآخر للمطابقة.

والنفس السارية في هذا الهواء المحيط بكرة الأرض هي القدر المفصَّل الذي لا استقرار له ولذلك صارت الأشياء التي في هذا المكان في كون دائم وفساد سرمدي.

وفوق القاف في المرتبة الحواميم السبع وهي كناية عن مثال كل خلق[302]. منها الحامل له ومثاله. فالحاء هي[303] الحق وهي الكلمة التي كان بها وهي مثاله والميم كناية عن الملك وهو الروح الحامل لجسمه.

ثم وراء الحواميم (ص) وهو الروح الحامل[304] لجسم السموات والأرض الروح[305] الساري في الجثة الكلية -أعني العالم- إلى حضيض الأرض. والصاد هو الروح المخصوص في جسم العالم وهو[306] مستمد من الروح المحيط بجسم العالم الخارج عن جسمه وهو الصور الذي ينفخ فيه إسرافيل. ولذلك أتى إسرافيل فوقه في المرتبة.

و(يس)[307] كناية عنه.

فمن[308] فوقه في المرتبة الملائكة الأربعة الذين يحملون الكرسي. تكررت الميم [في (الم)] قبل (يس) في أربع سور: العنكبوت والروم ولقمان والسجدة. وإلى ها هنا انتهت الملائكة[309] الفلكية.

---

(300) ط: وما عليها من الماء. ولعل الصحيح: "وما عليها من ماء".

(301) م / ط: جعلها.

(302) م / ط: قلب.

(303) م: هو.

(304) هكذا في تصحيح "م" على الهامش. م / ط: - لجسمه ثم وراء الحواميم ص وهو الروح الحامل.

(305) م: العالم للروح (= الحامل للروح؟). ط: والعالم للروح.

(306) ط: هو (- و).

(307) [36: 1].

(308) م: ممن. ط: بمن.

(309) م: المليكة. ط: المملكة.

ثم بعدهم الروحانيون[310] النورانيون الذين يتنزلون بالذكر[311]. والذكر[312] هو العقل الكلي الذي خص الله تعالى به [165] النفس الكبرى التي في الكرسي الحامل.

ومنه أعطى [الله] جميع من في السموات والأرضين من الملائكة والجن والإنس جزءا فعقلوا به وعلموا خالقهم. وكـــنى [الله] عنه في أربع سور [تبدأ بطاء] لأنه[313] نزل الذكر على أربعة أنبياء وهم إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد -صلى الله عليه وعلى جميع النبيين-.

فإبراهيم -عليه السلام- نزل عليه الذكر من المرتبة الأدنى وموسى -عليه السلام-[314] من التي فوقها وعيسى -عليه السلام- من الوسط ومحمد -صلى الله عليه وسلم- من العليا وهي مما يلي الذكر الأعلى والنور الأعظم.

ثم فوق الذكر في المرتبة [(كهيعص) وهو][315] موضع الكن وهو خروج الأمر من الذكر الأعلى[316] - وهو الغيب- إلى النفس الكبرى وإمداده إياها.

ولذلك جاء بعدها في المرتبة [السور التسع التي تبدأ بألف لام][317] وهو آخر الذكر الأعلى وهو النور الأعظم والمثال الأول والروح الأعلى[318].

وهي خمس آيات: [المقام] الأدنى[319] إلينا الراء[320] وهو[321] منبعث الحركة وإنه قاع الأمر لإخراج ما في المثال الأول كما قدمنا ذكره.

---

(310) م ، ط: الروحانيه ن.
(311) م: الذكر.
(312) ط / م: والذهن.
(313) ط: - لأنه.
(314) ط: - نزل عليه الذكر من المرتبة الأدنى وموسى -عليه السلام-.
(315) م / ط: - كهيعص وهو.
(316) ط: الأهلى.
(317) م / ط: + كهيعص (عوضا عن هذه الزيادة وهي تصحيح).
(318) ط: - وهو النور الأعظم والمثال الأول والروح الأعلى.
(319) ط: والأدنى.
(320) ط: الر.
(321) م / ط: وهي.

ثم المقام الثاني وهو الصاد وهو [الصور] الأعظم المحيط بالكل وهو المكان الكلي. فالراء زمان[322] الكل والصاد [166] هو المكان.

واللام المقام الثالث وهو اللوح الأول وهو المثال المجرد وهو الصورة التي خرجت إلى الفعل.

والميم هو المقام الرابع وهو المشيئة الكبرى -وهي الإمكان- التي كان فيها كل شيء من خير وشر وحسن وقبيح.

ثم المقام الخامس الألف وهي إرادة الله تعالى التي[323] بها أحكم ما شاء وبها خلق الخلق وهي أول الأشياء ظهورا.

كمل الكتاب والحمد لله حق حمده

وصلواته على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما كثيرا

***

(322) م: فالر لزمان. ط: فالر زمان.

(323) ط: - التي.

UN *DAIMÓNION* LLAMADO Μαχουμέτ (TestSal[gr]^{rc} 10,3)*

Juan Pedro **MONFERRER-SALA***
Universidad de Córdoba

BIBLID [1133–8571] 14 (2007) 91-101

Resumen: En el presente artículo ofrecemos un estudio de la identificación de Muḥammad con un 'demonio', de acuerdo con la información que se recoge en la denominada 'recensión C' del TestSal(gr), con la propuesta de las posibles causas que motivaron la interpolación de su nombre en esta obra apócrifa.

Palabras Clave: Muḥammad. Demonio. Apócrifos. TestSal(gr).

Abstract: Our aim in this article is to analyse the possible reasons for the insertion of the name Muḥammad in the text of TestSal(gr) in which he is identified with a 'demon' according to the information gathered in the so-called 'recension C'.

Key Words: Muḥammad. Demon. Apocrypha. TestSal(gr).

1. Planteamiento

La redacción conocida como "recensión C" del texto griego del "Testamento de Salomón" [TestSal(gr)], obra apócrifa que conoció varias

* El presente artículo se enmarca dentro del Proyecto "Manuscritos arameo-siríacos y árabes de la biblioteca maronita de Alepo (Siria) y de la Fundación George y Matilde Salem de Alepo (Siria). Catalogación y estudio", con la referencia HUM2005-00554, subvencionado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología.

* E-mail: ff1mosaj@uco.es

versiones en las diversas lenguas del Oriente cristiano[1], incorpora una peculiar revisión de un texto anterior. Este "Testamento" (διαθήκη), célebre por la repercusión que tuvo el considerable componente demonológico que incluye[2], contiene un listado onomástico de demonios, de entre los cuales nos interesa concretamente uno, del cual se nos dice que (10,3):

> δεσπόζει σ΄· ἐνεργεῖ εἰς τὸ γελᾶν ἀνθρώπους ἀλλήλων. ποιεῖ δὲ καὶ τετράποδα λαλεῖν ἀνθρωπίνως καὶ ἀναφαίνεσθαι τοὺς ἀνθρώπους ἀκεφάλους. ποιεῖ δὲ τούτους γυμνοὺς περιπατεῖν ἀλλὰ καὶ τὰ ἄλογα κτήνη βλέπειν ἀλλήλα ὡς θηρία ἄγρια[3]
>
> «domina a doscientos [espíritus < πνευμάτων] y provoca que unos hombres se rían de otros. Hace que los cuadrúpedos hablen como los [seres] humanos y que los hombres aparezcan sin cabeza. Logra que éstos anden en cueros y que las bestias tengan a sus semejantes por fieras».

El nombre al que atiende este 'demonio' (δαιμόνιον)[4] es el de Μαχουμέτ,

(1) Cf. J.P. Monferrer-Sala, *Testamentum Salomonis arabicum*. «Studia Semitica» 5 (Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2006), pp. 16-19.

(2) Cf. Søren Giversen, "Solomon und die Dämonen", en M. Krause (ed.), *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honor of Alexander Bohlig*. «Nag Hammadi Studies» 3 (Leiden: E.J. Brill, 1972), pp. 16-21.

(3) Cf. Chester Charlton Mc Cown, *The Testament of Solomon*. Edited from Manuscripts at Mount Athos, Bologna, Holkham Hall, Jerusalem, London, Milan, Paris and Vienna with introduction. «Untersuchungen zum Neuen Testament» 9 (Leipzig – New York: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung – G.E. Stechert & Co., 1922), p. 78*. Frente a los dieciséis mss. utilizados en la edición ecléctica llevada a cabo por Mc Cown, cf. la edición irregular realizada únicamente sobre el ms. nº 38 de la BnF ('anciens fonds grecs') realizada por F.F. Fleck en 1837 y reproducida al completo y traducida al latín por J.-P. Migne, "Testamentum Salomonis", en Idem (ed.), PG, CXXII, cols. 1315-1358. La versión de Fleck fue traducida al inglés por Frederic C. Conybeare, "The Testament of Solomon", *Jewish Quarterly Review* 11 (1898), pp. 1-45. Cf. James H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha* (London: Darton Longman & Todd Ltd., 1983), I, pp. 937-939.

(4) Sobre este concepto, cf. Werner Foerster, "δαίμων, δαιμόνιον", en Gerhard Kittel & Gerhard Friedrich (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1973), II, pp. 2-20.

que obviamente es la adaptación del antropónimo árabe-islámico Muḥammad(5), a través de una de las variantes de esta forma nominal que circulaban entre los autores bizantinos(6). El adj. neutro griego δαιμόνιον tiene como equivalente en el texto hebreo masorético al término שֵׁד(7), un préstamo procedente del acadio *šēdu*(*m*), "demonio [bueno/malo]"(8), cuyo cognado mandeo es *šᵉdum*(9). El término correspondiente en el Nuevo Testamento es el nombre verbal πνεῦμα(10), cuyo paralelo talmúdico es רוּחַ(11).

2. Material documental

De los mss. de la tradición textual griega del TestSal(gr) que nos han llegado, la "recensión C" está formada por los mss. VW. El ms. V, que se identifica con el nº 3632 de la Biblioteca de la Universidad de Bolonia (fols. 436^{v}-441^{v}), está fechado en el siglo XV, concretamente el día 14 de diciembre de 1440 (6949, de acuerdo con la 'era del mundo'), y su origen es de procedencia italiana(12). El ms. W se corresponde con nº 2419 de los 'anciens fonds grecs' de la BnF (fols. 266^{v}-270^{v}) y está también datado en el siglo XV, *c*. 1462, así mismo de origen italiano(13).

La "recensión C", probablemente de los siglos XII-XIII, representa una revisión de la 'recensión B'(14). Esta 'recensión B', formada por los mss. PQ (BnF, 'anciens fonds grecs', nº 38, s. XVI, 24 fols. y 'Monasterio de San Andrés', Monte Athos, nº 73, fols. 11-15, s. XV, respectivamente(15)), es la

(5) Sobre Muḥammad, cf. EI^{2}, VII, pp. 363-377 (F. Buhl-[A.T. Welch]).

(6) Sobre las variantes del nombre Muḥammad entre los autores bizantinos, cf. A. Fischer, "Der Name Muḥammad und κύριος~κῦρ bei den Byzantinern", *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 99 (1945-49), pp. 58-62.

(7) Sobre este concepto en el AT, cf. Mariano Herranz Marco, "Demonología en el A.T.: los sedim", *Estudios Bíblicos* 27 (1968), pp. 301-313.

(8) Cf. Jeremy Black – Andrew George – Nicholas Postgate, *A Concise Dictionary of Akkadian*. «SANTAG» 5 (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2000, 2nd corrected printing), p. 365a.

(9) Cf. E.S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1963), p. 449b, que documentan la variante *aš*^{e}*dum*, como consecuencia de una /a/ prostética.

(10) Sobre el concepto, cf. Herman Kleinknecht, "πνεῦμα", TWNT, VI, pp. 330-357.

(11) Acerca del significado del término *rūaḥ*, cf. Harry Orlinsky, "The Plain Meaning of Ruᵃḥ in Gen. 1.2", *Jewish Quarterly Review* 48 (1957-58), pp. 174-182.

(12) Cf. C.C. Mc Cown, *The Testament of Solomon*, pp. 21-25.

(13) Cf. C.C. Mc Cown, *The Testament of Solomon*, pp. 25-27.

(14) Cf. C.C. Mc Cown, *The Testament of Solomon*, pp. 33-34.

(15) Cf. C.C. Mc Cown, *The Testament of Solomon*, pp. 15-17 y 18 respectivamente.

revisión más próxima al texto original de TestSal(gr), tal como apunta el papiro vienés descubierto con posterioridad a la edición de Mc Cown, que representa la muestra manuscrita más antigua que poseemos de TestSal(gr), una copia del s. V o todo lo más del s. VI, teniendo presente que la *Vorlage* de TestSal(gr) –situable en un marco temporal que abarcaría tres siglos (entre el s. II y el s. IV) de acuerdo con los planteamientos de Conybeare(16)–, remontaría al s. III o muy probablemente al s. IV(17).

Con todo, si bien es cierto que ambos mss. han sido copiados en Italia, muy probablemente en zona grecoparlante meridional, el origen de la tradición manuscrita en la que se insertan estos dos mss. parece ser bizantina, localizable, por lo demás, en un marco geográfico grecohablante, cuya exacta localización oscila entre Palestina, Egipto y Asia Menor(18).

Con respecto a la lengua original de TestSal(gr), asunto sobre el que parece no haber duda, ésta no es otra que el griego(19). Ahora bien, dado que los mss. bolonés y parisino que constituyen la "recensión C", que Mc Cown identifica respectivamente con las siglas VW, están repletos de vulgarismos y errores amanuenses, es factible que tales errores e intromisiones dialectales sean el producto de una adaptación 'greco-italiana' de un original anterior de procedencia bizantina que pudieran insertarse en un nivel de 'coinización' semejante al de otras zonas de contacto lingüístico(20).

En cualquier caso, por lo que a nosotros interesa, la inserción de la forma onomástica Μαχουμέτ es producto de una interpolación cuyo *terminus ante quem*, lógicamente, no puede ir más allá del siglo VII, cuya línea cronológica demarcadora viene dada por la batalla de Yarmūk (636), que representa el punto de partida de la ocupación de Siria, Palestina y Egipto por el ejército árabe

(16) Cf. F.C. Conybeare, "The Testament of Solomon", *Jewish Quarterly Review* 11 (1898), pp. 1-45, espec. 15-45.

(17) Cf. James H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, p. 937 y nn. 2-3. Cf también las consideraciones de Pablo A. Torijano, *Solomon the Esoteric King: From King to Magus, Development od a Tradition*. «Supplements to the Journal of the Study of Judaism» 73 (Leiden – Boston – Köln: Brill, 2002), p. 55 y notas 23-24.

(18) Cf. C.C. Mc Cown, *The Testament of Solomon*, pp. 109-110.

(19) Cf. C.C. Mc Cown, *The Testament of Solomon*, pp. 38-43.

(20) Cf. V. Bubenik, "Dialect Contact and Koinezation: The Case of Hellenistic Greek", *International Journal of the Sociology of Language* 99 (1993), pp. 9-23.

islámico(21).

Es más, los siglos VII-VIII marcan un momento clave en el inicio de las 'hostilidades apocalípticas' entre musulmanes y cristianos que irán modelando la visión de Muḥammad(22). De hecho, frente a una forma más habitual como la de Μωάμεδ(23) de la que se servían los polemistas bizantinos(24), el término Μαχουμέτ aparece documentado en una sola ocasión entre los autores bizantinos, concretamente en el cronógrafo Georgius Monachus, quien hace uso de esta misma forma antroponímica en su *Chronicon breve*(25).

3. Marco teológico-textual de la figura

Cuando los contingentes árabes islámicos se ciernen sobre el Imperio bizantino en el s. VII, la figura de Muḥammad y la del islam adquieren unos matices heréticos muy concretos, como puede advertirse, por ejemplo, en textos apocalípticos orientales(26) y en autores eclesiásticos(27). Uno de los patrones cristianos orientales más frecuentes en la percepción del islam es la de presentar a los creyentes de este credo como miembros de una secta escindida del cristianismo de la cual surgirá, llegada la hora (ἐσχάτη ὥρα), el Anticristo.

Parece que es el célebre monje melkita de Mār Sābā, Juan Damasceno (†

(21) Cf. Walter Kaegi, "Heraclius and the Arabs", *Greek Orthodox Theological Review* 27 (1982), pp. 109-133 e Idem, *Byzantium and the early Islamic conquests* (Cambridge, Mass., 1992), pp. 26-46.

(22) Cf. la información que recoge y discute David Cook, "Muslim Apocalyptic and Jihad", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 20 (1996), pp. 66-104.

(23) Cf. Constantinus VII Porphyrogenitus Imp., 'De administrando imperio', en G. Moravcsik (ed.), «Corpus fontium historiae Byzantinae» 1 (Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1967), 22, línea 64 y Nicephorus Gregoras Polyhist., 'Byzantina historia', en L. Schopen & I. Bekker (eds.), *Nicephori Gregorae historiae Byzantinae*, 3 vols., «Corpus scriptorum historiae Byzantinae» (Bonn: Weber, 1829, 1830, 1855), 3, p. 202, línea 22.

(24) Daniel J. Sahas, "Bartholomeus of Edessa on Islam: A Polemicist with Nerve!", *Graeco-Arabica* 7-8 (1999-2000), pp. 467-483.

(25) Cf. Georgius Monachus Chronogr., 'Chronicon breve', en C. de Boor (ed.), *Georgii monachi chronicon*. 2 vols. (Leipzig: Teubner, 1904, reimp. Stuttgart 1978), 110, p. 873, línea 25.

(26) Cf. Paul J. Alexander, "Historiens byzantins et croyances eschatologiques", en Idem, *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire* (Aldershot, New Hampshire: Variorum, 1978), XV, pp. 1-8a.

(27) Cf. Robert G. Hoyland, "Jacob of Edessa on Islam", en G.J. Reinink & A.C. Klugkist (eds.), *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J.W. Drijvers* (Louvain: Peeters, 1999), pp. 153-159.

c. 750), el autor de esta creencia. En el capítulo 101 del *De haeresibus*, obra que le atribuye la tradición, se nos dice que el islam es una "herejía" (generada por un "monje arriano", en clara referencia a la "Leyenda del monje Baḥīrā)[28], hecho que representa el elemento precursor del 'Anticristo'[29], llegando a calificar al islam como "error/oscuridad espiritual" (σκεία).

Juan Damasceno dedica, incluso, un capítulo entero en su *De fide orthodoxa* a la figura del 'Anticristo' con el título de "Sobre el Anticristo". En él dice que el 'Anticristo' es Satán, pero también un hombre que "no confiesa que el Hijo de Dios se hizo carne, es Dios perfecto e hízose hombre perfecto al mismo tiempo que era Dios". Es obvio que tal 'hombre' es Nestorio, a quien Juan Damasceno califica con los distintivos de "el Anticristo" y el "hijo de Satán".

La denominación de "precursor del Anticristo" representaba la anatematización de todo aquél que desvirtuaba los dogmas de la Iglesia ortodoxa calcedonia en materia cristológica. Como Juan Damasceno creía que el islam era una herejía del cristianismo, resulta lógico que concibiese al islam y a su creador, Muḥammad, como los elementos precursores del 'Anticristo' que llegaba. Es la misma línea que adopta Pedro, obispo de Mayūma, quien no duda en hablar de Muḥammad como el "falso profeta", el "precursor del Anticristo"[30]. Más lejos llegará Nicetas de Bizancio, quien califica al Corán como ἀντίθεος y como ἀντίχριστος al mismo tiempo.

En la producción literaria religiosa islámica, la figura del 'Anticristo' es descrita como un joven de pelo crespo, bajito, tuerto del ojo izquierdo (en otras variantes del derecho) y con una inscripción entre los dos ojos que reza *kāfir* (cf. ApDan 9,16-27). El nombre al que atiende, por lo general, es *al-Daǧǧāl*, aunque

(28) Stephen Gero, "The Legend of the Monk Baḥīrā, the Cult of the Cross, And Iconoclasm", en Pierre Canivet & Jean-Paul Rey-Coquais (eds.), *La Syrie de Byzance à l'Islam VIIe-VIIIe siècles. Actes du Colloque international Lyon – Maison de l'Orient Méditerranéen, Paris – Institu de Monde Arabe, 11-15 Septembre 1990* (Damas: Institut Français de Damas – Éditions d'Amérique et d'Orient A. Maisonneuve, 1992), pp. 47-58, cf. p. 53. Cf. Athanasius Theol., 'Historia Arianorum', en H.G. Opitz (ed.), *Athanasius Werke* (Berlin: De Gruyter, 1940) 78,5, línea 4; Idem, 'Orationes tres contra Arianos', en PG, 26, p. 425, línea 45.

(29) Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam. The 'Heresy of the Ishmaelites'* (Leiden: E.J. Brill, 1972), pp. 68-74.

(30) Cf. R.G. Hoyland, *Seeing islam as others saw it: a survey and evaluation of Christian, Jewish, and Zoroastrian writings on early Islam*. «Studies in Late Antiquity and Early Islam» 13 (Princeton: Darwin Press, 1997), p. 261, n. 9.

en algunos hadices es denominado *al-Masīḥ al-Daǧǧāl*. Éste aparecerá antes del día de la resurrección en un marco apocalíptico que anuncia el fin de los tiempos.

Obviamente, este elemento de la tradición islámica guarda una estrecha relación con la figura neotestamentaria. De hecho, algunos investigadores tradicionalistas musulmanes la inventarían como parte del *corpus* de *masīḥiyyāt*(31) y todo apunta a que la recepción islámica de la figura ha sido el producto final de un proceso de mitologización, probablemente realizado a través del 'Libro del Apocalipsis'.

La recepción islámica de ideas apocalípticas que conviven en el *Oriens semiticus* desde siglos atrás fue realmente importante. Los cronistas musulmanes, por ejemplo, califican las batallas mantenidas con los bizantinos como *malāḥim*, cf. el tecnicismo מִלְחָמָה en el AntiguoTestamento(32): en este sentido, en el caso de la conquista de Constantinopla, uno de los seis signos de la hora, aquél que marca el fin del mundo, viene dado por la venida previa del *Daǧǧāl*, que será el que conquiste la ciudad.(33)

De hecho, un importante número de tradiciones escatológicas relativas a este personaje del Daǧǧāl están conectadas con un personaje importante en la entrada de este género de tradiciones en el 'islam temprano'. Se trata de Tamīm al-Dārī, un cristiano laḫmī que acabó convirtiéndose al islam, siendo uno de los *aṣḥāb Muḥammad*(34). Éste pudo jugar un papel importante, si es que no lo fue determinante, en la entrada del concepto *daǧǧāl* y sus variantes que identifican a la figura del "Anticristo" en el islam.

Pese a que esta figura en el islam ha sido identificada con el "mesías judío, el hijo de David"(35), el *topos* parece haber llegado al islam a través de una fuente siriaca. La Pešīṭṭā, por ejemplo, traduce el término ἀντίχριστος como

(31) G.H.A. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature* (Leiden: E.J. Brill, 1969), p. 137.

(32) Cf. Gerhard Lisowsky, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament* (Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1958, 2.ª edición), *sub voce*.

(33) Nadia Maria El Cheikh, *Byzantium Viewed by the Arabs*, «Harvard Middle Eastern Monographs» 36 (Cambridge: Harvard University Press, 2004), p. 67.

(34) David Cook, "Tamīm al-Dārī", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 61 (1998), pp. 20-28.

(35) Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgennomen?* (Osnabrück: Biblio Verlag, 1971 = Leipzig: M.W. Kaufmann, 1902, 2.ª ed.), p. 33.

Daggālō (1Jn 2:22) y como *Mšīḥō daggālō* (1Jn 2,18a). Obviamente, la figura tiene unos claros precedentes en el judaísmo, que posteriormente adaptará el cristianismo y finalmente el islam.(36)

En el judaísmo, la identificación del anticristo con Dan supone una pretensión mesiánica, aunque la fama de idólatra, blasfemo y asesino, entre otras bondades más que le son atribuidas a este personaje, hace virar la figura hacia ámbitos rayanos con la demonología en las tradiciones apócrifa y rabínica. Así, en TestDan 1,4-8, al planear la muerte de su hermano José (ὁμολογῶ σήμερον ὑμῖν τέκνα μου ὅτι ἐν καρδία μου ἡδόμην περὶ τοῦ θανάτου Ἰωσήφ = "os admito hoy, hijos míos, que planée en mi corazón la muerte de José"), Dan es presentado como un individuo poseído por uno de los espíritus de Beliar (καὶ εν τῶν πνευμάτων τοῦ Βελιὰρ συνήργει μοι = "y uno de los espíritus de Beliar me incitó").(37)

La identificación Dan-Anticristo tiene su origen en la imagen de la serpiente (*nāḥāš*), que ya aparece asociada a Dan en Gen 49,17(38) (cf. ApEl 5,33) y así aparece reflejado en el material apocalíptico del Antiguo Testamento, como sucede por ejemplo en ApDan 8,1-2. En TJon Num 2,25, como reflejo de Gen 49,17, la serpiente aparece en el estandarte (*ṭēqas*) de Dan: "y en él también aparecerá la figura de una serpiente". Esta información aparece confirmada, así mismo, en Num Rabbah 2, pues la serpiente, además de ser elemento comparativo de Dan,(39) evoca en la producción targúmica al rey impío o al antimesías, tal como reproducen, entre otros ApEl 5,33 y el Apocalipsis del Pseudo Metodio.(40)

Con todo, no fue Muḥammad el primer personaje que recibió tal calificativo, pues ya con anterioridad se utilizó esta figura en los círculos

(36) Juan P. Monferrer-Sala, "Ángeles, demonios y anticristos entre los monoteísmos semitas", *Cuadernos del CEMyR* 11 (2003), pp. 107-112.

(37) Cf. *The Testaments of the Twelve Patriarchs*. Translated from the editor's Greek text and edited, with introduction, notes, and indices by R.H. Charles (London: Adam and Charles Black, 1908), p. 128.

(38) Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews* (Philadelphia, Penn: The Jewish Publication Society of America, 1946), V, p. 368, VI, pp. 24 y 144.

(39) L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, III, pp. 234-235 and 237.

(40) Francisco Javier Martínez, *Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius* (Washington, DC: The Catholic University of America [Ann Arbor: University Microfilms International], 1985), p. 91 (siriaco) p. 153 (versión inglesa).

melkitas para desacreditar a aquellos individuos que se apartaban de la fe ortodoxa y descarriaban a los creyentes. Así, Atanasio, por ejemplo, califica al emperador Constantino de "precursor del Anticristo", figura que conocerá un desarrollo en el medio bizantino.

Sin embargo, no es ésta la línea teológica exclusiva a la que debe adscribirse la identificación de Muḥammad (Μαχουμέτ) con un demonio (δαιμόνιον), tal como figura en la 'recensión C' del TestSal(gr). Son más bien los rasgos ideológicos que conforman el marco de las polémicas en torno a los conceptos de politeísmo y de idolatría(41) en el que se insertan los textos apologéticos cristianos del primer siglo abbasí donde hay que buscar esta tradición.

De hecho, es en los textos apologéticos cristianos orientales(42) (y latinos también(43)) donde se nos ofrece un retrato de Muḥammad como un "demonio poseído", como un agente del 'Anticristo' con una moral depravada. 'Abd al-Masīḥ al-Kindī (s. IX) llega incluso más lejos en su célebre "Apología del cristianismo", señalando que el Corán procede de Satán(44).

Es comprensible, por lo tanto, que los musulmanes sean concebidos como los mensajeros del "hijo de la perdición", el 'Antricristo'(45). El "Apocalipsis árabe del Pseudo Atanasio" resulta suficientemente expresivo en este sentido, puesto que su redactor identifica a Muḥammad con la "bestia" del "Apocalipsis de Juan", cuando escribe que "tras un corto periodo de tiempo se alzará entre los árabes un hombre (*insān*) que es el autor de su ley (*šarī'ah*), cuyo nombre

(41) Cf. Barbara Roggema, "Muslims as crypto-idolaters—a theme in the Christian protrayal of Islam in the Near East", en David Thomas (ed.), *Christians at the Heart of Islamic Rule. Church Life and Scholarship in 'Abbasid Iraq*, «The History of Christian-Muslim Relations» 1 (Leiden – Boston: E.J. Brill, 2003), pp. 1-18.

(42) Cf. Sidney H. Griffith, "The Prophet Muḥammad, his Scripture and his Message, according to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the first Abbasid century", en T. Fahd (ed.), *La vie du Prophète Mahomet: Colloque de Strasbourg, 1980* (Paris, 1983), p. 131.

(43) Cf. Norman Daniel, "Spanish Christian sources of information about Islam (ninth-thirteenth centuries)", *Al-Qanṭara* XV/2 (1994), pp. 365-384

(44) Cf. Samir Khalil Samir, "The Prophet Muḥammad as Seen by Timothy I and Some Other Arab Christian Authors", en David Thomas (ed.), *Syrian Christians under Islam. The First Thousand Years* (Leiden-Boston-Köln: Brill, 2001), p. 82.

(45) Bernard McGinn, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*. With a New Preface and Expanded Bibliography (New York: Columbia University Press, 1979), pp. 39-76.

(*ismu-hu*) obedece al número 666"[46].

La identificación de Muḥammad con la "bestia" de Ap 13,18 por medio de este procedimiento numérico era conocido tanto por los autores coptos (ⲙⲁⲙⲉⲧⲓⲟⲥ)[47] como por los bizantinos (μαμετίος < Maḥmet)[48]. Esta identificación está íntimamente ligada, además, a la identificación con Iblīs / Šayṭān, con quien es identificado el "cuarto rey" según el "Apocalipsis árabe del Pseudo Atanasio": *Wa-l-malik al-rābi' yakūn mu'aṭṭil 'ābida*[*n*] *li-Iblīs* / *li-l-Šayṭān* = "El cuarto rey es un siervo adepto de Iblīs / Šayṭān"[49].

Toda esta serie de asociaciones que realizaron los escritores polemistas con la figura de Muḥammad, el profeta del islam, a buen seguro que también guarda relación con el conocido *topos* islámico de los *dalā'il al-nubuwwah* con los que se reivindicó, ya desde los primeros momentos, una serie de *testimonia biblica*, que, según los autores musulmanes, prueban la profecía/anuncio de la venida de Muḥammad en las Escrituras judía y cristiana[50] y la consiguiente respuesta de éstos a tal pretensión islámica[51].

La identificación de Muḥammad con un "demonio" en la 'recensión C' del

(46) Cf. J.P. Monferrer-Sala, "Literatura apocalíptica cristiana en árabe", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 48 (1999), pp. 250 (trad.) y 254 (texto árabe).

(47) Cf. Tito Orlandi, "Un testo copto sulla dominazione araba in Egitto", en T. Orlandi & F. Wisse (eds.), *Second International Congress of Coptic Studies, Roma 1980* (Roma, 1985), p. 229; Jos van Lent, "The nineteen Muslim Kings", en Samir Khalil Samir (ed.), *Actes du 5e Congrès*, in *Parle de l'Orient* 25 (2000), pp. 660-661.

(48) Cf. Otto Meinardus, "A Commentary on the XIVth Vision of Daniel. According to the Coptic Version", *Orientalia Christiana Periodica* 32 (1966), p. 437.

(49) Cf. J.P. Monferrer-Sala, "Literatura apocalíptica cristiana en árabe", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 48 (1999), p. 248 (trad.) y 252 (texto árabe).

(50) *Vide*, por ejemplo Jane Dammen McAuliffe, "The Prediction and Prefiguration of Muḥammad", en John C. Reeves (ed.), *Bible and Qur'ān. Essays in Scriptural Intertextuality*. «Symposium Series» 24 (Leiden – Boston: Brill, 2004), pp. 107-131. Cf. Sarah Stroumsa, "The Signs of Prophecy: the Emergence and Early Development of a Theme in Arabic Theological Literature", *Harvard Theological Review* 78 (1985), pp. 101-114 y Eadem, "Jewish Polemics against Islam and Christianity in the Light of Judaeo-Arabic Texts", en Norman Golb (ed.), *Judaeo-Arabic Studies:Proceedings of the Founding Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies*, «Studies in Muslim-Jewish Relations» 3 (Amsterdam: Harwood Academic Publishers, 1997), pp. 241-250.

(51) *Vide*, por ejemplo, Robert G. Hoyland, *Seeing islam as others saw it: a survey and evaluation of Christian, Jewish, and Zoroastrian writings on early Islam* (Princeton: Darwin Press, 1997), p. 458.

TestSal(gr), por lo tanto, es el producto resultante del desprestigio al que estuvo sometido el personaje entre los polemistas cristianos orientales, pero como parte de un marco general de recepción negativa en el que tanto el islam como su fundador estuvieron inmersos en todo momento. TestSal(gr), a través de la 'recensión C', se limita, por lo tanto, a incluir y utilizar una de las varias figuraciones conocidas de la figura de Muḥammad durante esos siglos de dominio islámico(52), en concreto en el medio bizantino.

***

(52) Adel-Theodore Khoury, *Les théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIII-XIII s.)* (Louvain – Paris, 1969), pp. 120 y ss.

AFRICANISMO Y ARABISMO. UNA GRAMÁTICA Y UN DICCIONARIO DE ḤASĀNIYYA ESCRITOS POR JOSÉ AGUILERA PLEGUEZUELO

Francisco **MOSCOSO GARCÍA***
Universidad de Cádiz

BIBLID [1133-8571] 14 (2007) 103-116

Resumen: Estudio lingüístico de la obra *Breve gramática de Hasanía y diccionario de árabe dialectal del Sáhara Occidental y de Mauritania*, escrita por José Aguilera Pleguezuelo y publicada en 2006 por el Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga bajo el título de *Diccionario español-árabe hasanía*.

Palabras clave: *Ḥasāniyya*. Sáhara. Mauritania. Marruecos. Dialectología árabe.

Abstract: A linguistic study of the book *Breve gramática de Hasanía y diccionario de árabe dialectal del Sáhara Occidental y de Mauritania* (*A Short Grammar of ḥasāniyya and Dialectal Arabic Dictionary of the Occidental Sahara and Mauritania*), written by José Aguilera Pleguezuelo and published in 2006 by Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga (CEDMA) under the title *Diccionario español-árabe hasanía* (*Dictionary Spanish-Hasanía Arabic*).

Key words: *Ḥasāniyya*. Sahara. Mauritania. Morocco. Arabic Dialectology.

* Investigador contratado en el Área de Estudios Árabes e Islámicos. Programa de retorno de doctores de la Consejería de Innovación, Ciencia y Empresa (Universidades, Investigación y Tecnología) de la Junta de Andalucía. E-mail: francisco.moscoso@uca.es

0. Introducción

José Aguilera Pleguezuelo[(1)] estudió en el célebre Centro de Estudios Marroquíes, fundado en 1938 y cerrado al producirse la independencia en 1956. En él se formaron traductores e intérpretes, aunque también patrocinaba actividades de investigación y culturales y formaba a personal civil y militares españoles destinados en el norte de Marruecos. Al finalizar los estudios, se podía opositar al Cuerpo de Traducción e Interpretación de Árabe y Bereber. Este cuerpo fue declarado a extinguir tras la independencia y sus integrantes se incorporaron a la Administración española, otros trabajaron durante algunos años para el gobierno marroquí y algunos se buscaron la vida en otros menesteres.

En este trabajo se recoge un estudio lingüístico del diccionario que escribió Aguilera a principios de los años setenta en Madrid, el cual contiene una gramática sucinta y un diccionario con siete mil entradas del ḥasāniyya hablado en el antiguo territorio ocupado por España, es decir, el Sáhara Occidental, y en Mauritania. En una entrevista publicada en la revista *Sendebar*[(2)], dice que para su realización fue ayudado por sus amigos Alí, que hoy en día debe de ser médico con el Polisario, y el teniente coronel Fernando Botana, quien falleció hace algunos años. En su introducción, el autor aclara que su obra va dirigida a personas con conocimientos de árabe clásico y de dialectos norteafricanos y que, en la medida de lo posible, ha evitado introducir términos comunes con éstos. Esta obra ha sido publicada recientemente por el Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga (CEDMA)[(3)].

1. José Aguilera Pleguezuelo (Granada 1925)

Empieza los estudios de árabe en la Escuela de Estudios Árabes de la Cuesta del Chapiz en Granada, marchando más tarde a Tetuán tras conseguir una beca para ir al Centro de Estudios Marroquíes de Tetuán. Mientras está en esta ciudad, prosigue los estudios de derecho, volviendo a Granada para examinarse. En 1951 finaliza los seis años de estudios en el Centro y pasa a ser

(1) Los datos que se aportan han sido sacados de Feria / Arias, 2005.

(2) Cf. Feria García, M. C. / Arias Torres, J. P. 2005.

(3) Cf. Aguilera 2006. En ella hay un prólogo, escrito por el autor de este artículo, en el que se habla del Centro de Estudios Marroquíes, sobre las obras y los africanistas que se dedicaron al árabe marroquí y sobre los estudios de esta lengua desde entonces hasta nuestros días, tanto en el ámbito del africanismo como el universitario español.

funcionario en la Delegación de Asuntos Indígenas integrándose en la Escala Técnica del Cuerpo de Traductores de Árabe y Bereber. Dos años más tarde, con Tomás García Figueras como delegado de Cultura, participa en la organización del Archivo Histórico de Tetuán.

Entre 1956 y 1958, pasa a la Dirección General de Marruecos y Colonias en Madrid, que más tarde se llamó Plazas y Provincias Africanas. En 1957 participó en las negociaciones para la independencia de Marruecos en el Palacio de Asuntos Exteriores, en las que también estuvo como intérprete de Mohamed V el conocido historiador de Tetuán Mohamed Ibn Azzuz Hakim.

Entre 1958 y 1970 trabajó en la embajada de España en Rabat como traductor y fue, al mismo tiempo, profesor de español y su traducción al árabe en el Facultad de Letras de la Universidad Mohamed V y de derecho español en la Facultad de Derecho de esta institución.

En 1970 se traslada de Rabat a Madrid donde es destinado a la Presidencia del Gobierno, el Ministerio del que dependía su cuerpo. Trabaja en el Alto Estado Mayor y el CESID. Ejerce como profesor del departamento de idiomas de la Universidad Autónoma. Presenta una tesis doctoral titulada "Las obligaciones y contratos en la *al-Mudawwana al-Kubrà*" de Ibn al-Qasem y Sahnún", fundamento del derecho malikí que regía en al-Andalus, tras lo cual pasa a colaborar con el departamento de Historia del Derecho enseñando Derecho Islámico en al-Andalus. Ha ejercido también como abogado durante cuatro años. A esta larga y polifacética carrera, hay que sumar su labor en Radio Exterior de España como Jefe de las Emisiones en Lengua Árabe y en el Instituto Hispano-Árabe de Cultura como técnico. En la actualidad colabora con el Aula de Inmigración del Colegio de Abogados de Madrid.

Entre sus publicaciones, figura la realizada en colaboración con Mahmoud El Sayd Ali, *Cuadernos del intérprete y traductor: Léxico básico instrumental*. 2 vols. [español-árabe y árabe español]. Madrid, Universidad Autónoma, 1981-1982. Ha publicado artículos y libros relacionados con el derecho islámico en la Península Ibérica, ha traducido manuscritos sobre gastronomía, hipología e hipiatría y ha traducido y comentado dos manuscritos sobre Granada: "La Arquitectura legal y el urbanismo en la Granada nazarí" y "Derecho islámico en la Granada nazarí", basados en el *Kitāb al-ʿilān bi-aḥkām al-bunyān* del almeriense Muḥammad Ibn Ibrāhīm al-Lajmī, y "El Derecho islámico en el Reino de Granada durante la época nazarí: juristas y textos legales", basado en el 1.096 de la Biblioteca de El Escorial *al-ḥadīqa al-mustagilla fī fatāwī l-*

sādira ʿan ʿulamāʾ al-ḥaḍra. Ha escrito un libro sobre derecho marítimo en al-Andalus basado en el *kitāb ʾakriyāt al-sufun* ("Tratado de fletamentos de barcos"), del siglo XI, publicado parcialmente por el Instituto Histórico Naval. Tiene en proyecto publicar un libro titulado *Técnicas de interpretación árabe-español y español-árabe en conferencias y reuniones internacionales*, basado en su obra, anteriormente citada, *Cuadernos del intérprete*.

2. El ḥasāniyya

Es el árabe hablado en una franja que comprende unas dos veces y media la Península Ibérica, la cual se extiende desde el valle del Draa hasta Mauritania. Uno de los rasgos más sobresalientes es la casi uniformidad de los rasgos lingüísticos en un territorio tan vasto(4). El nombre hace alusión a la tribu de Ḥasān, perteneciente a la confederación de los Maʿqil cuya expansión en el Sáhara se remonta a los siglos XIII y XIV(5). En el Magreb se distinguen dos períodos importantes de arabización: antes del siglo XI, al que se conoce con el nombre de prehilalí y cuyos dialectos son de tipo sedentario, y después de esta fecha, en la que intervienen tribus venidas de Oriente cuyos dialectos son de tipo beduino. Las tribus que protagonizaron este segundo período son los Banū Hilāl, los Banū Sulaym y los Banū Maʿqil. El rasgo más sobresaliente que distinguen a los dialectos sedentarios de los beduinos es la realización de *qāf*; mientras que en los primeros es *q* (oclusiva velar sorda) o ʾ (oclusiva glotal sorda), en los segundos es *g* (oclusiva pospalatal sonora)(6). El ḥasāniyya pertenece al segundo de los grupos, es decir, es un dialecto beduino, en el que se integran otros dialectos del norte de África como algunos hablados en Marruecos: el de *Skūra*(7), el de los ksīma del Sūs(8), el de Essauira(9) o el de los *Zʿīr*(10); en Argelia: el del Mzāb(11) o el de la Saoura(12); o en Mauritania: la

(4) Cf. Aguadé 1998a: 204. Véase también Venero 1997.
(5) Cf. al respecto Cohen 1963: VII; Taine-Cheikh, C. 1994: 173; y Norris H. T. "Mūrītāniyā". En: *EI*^{2} , vol. VII, pp. 613-617.
(6) Cf. Colin, G. S. "Aperçu linguistique". En: "Al-Maghrib", *EI*^{2} , vol. V, pp. 1193-1198; y Moscoso 2002-2003.
(7) Cf. Aguadé, J. / Elyaâcoubi 1995.
(8) Cf. Destaing 1937; y Moscoso, F. 2002a.
(9) Cf. Socin, A. 1893; y Moscoso 2002b.
(10) Cf. Loubignac 1952; y Aguadé 1998b.
(11) Cf. Grand'Henry 1976.
(12) Cf. Grand'Henry 1979.

región de la Gebla[13].

3. Estudio lingüístico

Los datos que ofrece el diccionario son una fuente importante para la dialectología en general, para el estudio de los dialectos árabes norteafricanos y del ḥasāniyya en particular. A continuación, sin ser exhaustivo, ya que un estudio de estas características con las informaciones aportadas en el diccionario sería bastante extenso, se expondrán los rasgos más destacados a nivel fonético, morfológico y lexical que caracterizan al ḥasāniyya codificado en esta obra. La transcripción que se utilizará será la empleada en el diccionario.

4.1. Fonética y Fonología

4.1.1. En cuanto al vocalismo, lo más destacado que puede comentarse es la presencia de vocales breves en sílaba abierta[14]. Ejemplos: *itekellem* "él hablará", *kebīr* "grande", *keteb* "inscribir", *mešau* "marcharon", *rebaḥ* "ganar", *rebaṭ* "atar", *temer* "tigre".

4.1.2. El fonema *b* (oclusivo bilabial sonoro) pasa a *m* (bilabial nasal) por asimilación de nasalidad[15] en la voz *ment* o *mint* "hija".

4.1.3. Las interdentales del árabe clásico, ḏ, ṯ y ẓ se han conservado en ḥasāniyya[16]. Ejemplos: *baʿad ḏāk* "enseguida", *bel-keḏeb* "falsamente", *bḥaṯ* "juzgar", *ḏāb* "derretir", *ḏāyb* "líquido", *gaẓẓà* "baja", *ḥerīṯa* "jardín", *mīrāṯ* "sucesión", *ṯaguīla* "embarazada", *ṯaura* "revolución", *ṯelṯ nūbāt* "triple", *ṯeman* "tasar", *ṯenīn* "pareja", *ṯeqīl* "pesado", *ṯēuma* "yema", *ṯūr* "toro", *uāreṯ* "sucesor", *uraṯ* "heredar", *ʾeẓfar* "uña".

4.1.4. La *qāf* [17] se realiza como *g* (oclusivo pospalatal sonoro). Ejemplos: *bagra* "vaca", *laggāṭ* "alicates", *gūs* "arco", *ʾergas* "bailar", *fūg* "encima", *gāreb* "barca", *gašra* "cáscara", *gaṭ-ṭaʿ* "cortar", *gāl* "decir", *gamar* "luna",

(13) Cf. Cohen 1963 y Ould Mohamed Baba 2002.
(14) Véase lo dicho al respecto en Aguadé 1998a: 205; y Cohen 1963: 81.
(15) Se trata de un rasgo frecuente en ḥasāniyya (cf. Aguadé 1998a: 206; y Cohen 1963: 7-8).
(16) Cf. lo dicho en Aguadé 1998a: 205; Cohen 1963: 12-15; y Ould Mohamed Baba 2002. 233.
(17) Sobre la realización de este fonema en los dialectos árabes, cf. Cantineau 1960: 67-71; y Taine-Cheikh, C. 1998-1999.

gayla "mediodía", *ḥagg* "cierto", *ḫalag* "nacer", *melgà* "encuentro", *ṭrīg* "itinerario", *ug-gaf* "detener".

4.1.4.1. Otro fonema, del que el autor dice que se pronuncia como "una *g* suave" es ⵊ, transcrito *g* (oclusivo prepalatal sonoro). Aparece sobre todo en palabras de origen bereber[18]. Ejemplos: *genka* "selva" (ber.), *gens* "género" (ár.).

4.1.4.2. *qāf* se realiza *q* (oclusivo velar sordo) en algunas voces. Ejemplos: *maqsūl* "grosero", *qāḍī* "juez", *qamar* "luna", *el qorʾān* "El Corán", *šāqī* "brutal", *ŷuaaq ft* "bromear", *ʿaqal* "inteligencia".

4.1.4.3. El mismo fonema anterior pasa a *k*[19] (oclusivo pospalatal sordo) en las voces *kātel* "asesino", *ketla* "asesinato", *ktel* "asesinar".

4.1.5. Los diptongos[20] con un primer elemento vocálico breve son corrientes. Ejemplos: *beyn* "entre" (ár. < *bayn*), *deyn* "deuda" (ár. < *dayn*), *ḥayṭ* "pared" (ár. *ḥayṭ*), *laun* "color" (ár. < *lawn*), *ṭayr* "pájaro" (ár. < *ṭayr*), *ʿayn* "fuente" (ár. < *ʿayn*) y, en otros casos por la diptongación posterior, *ṭreyg*, también *ṭrīg*, "camino" (ár. *ṭarīq*). En algunas voces ha monoptongado. Ejemplos: *bīt* "habitación" (< ár. *bayt*).

4.1.6. Por último, es interesante señalar lo dicho por Aguilera en relación al artículo en algunas voces: *incorporación del artículo a algunas palabras*. Ejemplos: *lasās* "base, cimiento", *lefrāna* "brasero", *leġḍāʾ* "almuerzo", *lemrār* "amargura", *liāqūt* "diamante", *lūkal* "comida". Se trata sencillamente de la reducción del artículo a *l-* cuando la palabra empieza por vocal o semivocal o a *le-* cuando la palabra empieza por dos consonantes[21].

4.2. Morfología verbal

4.2.1. En cuanto al perfectivo, se diferencian los sufijos de la primera persona del singular, *-t*, de género común, de la segunda, la cual distingue género, *-t*

(18) Así se dice en Cohen 1963: 29.

(19) Acerca de esto, cf. Aguadé 2003: 83; Cantineau 1960: 27 y 69-70; Cohen 1963: 35; y Moscoso 2004: 59.

(20) Sobre los diptongos en ḥasāniyya, cf. Cohen 1963: 53-54; y Taine-Cheikh 1994: 176.

(21) En relación con esto, cf. Cohen 1963: 155.

(masculino) y *–ti* (femenino)[22]. Ejemplos: *kent* "yo era", *kent* "tú eras", *kenti* "tú eras".

4.2.2. En el imperfectivo, el rasgo más sobresaliente es la diferenciación de género en la segunda persona del singular: *t---Ø*, para el masculino, y *t---i*, para el femenino[23]. Ejemplos: *lāhi taʿūd* "tú serás", *lāhi taʿūdi* "tú serás".

4.2.3. Para el futuro inminente, el ḥasāniyya se sirve de la partícula invariable *lāhi* seguida del verbo en imperfectivo[24].

4.2.4. La forma reflexivo-pasiva[25] se expresa sobre todo con las formas VII[26] y VIII[27]. Ejemplos con la forma VII: *ʾengueṭaʿ* "cortarse", *ʾenḥakam* "eclipsar", *ʾenteḫam* "empachar", *ʾentuuak-kel* "encomendarse (a Dios)", *ʾenṭefà* "apagarse", *ʾenŷeraḥ* "herirse", *ʾintekel* "comestible", *ʾenšāf* "visible". Ejemplos con la forma VIII: *ʾemtelà* "llenarse", *ʾerdŷem* "apedrear".

4.2.5. Aguilera señala una forma para expresar el verbo ser que consiste en la unión del pronombre personal sufijado a la partícula presentativa *ra*[28]: *rānī* "yo

(22) Sobre estos sufijos, cf. Cohen 1963: 87; y ElYaâcoubi 1998: 153. En Marruecos, la forma común para la segunda persona es *-ti*, aunque también podemos oír en el norte la forma común *-t* que se confunde con la primera (cf. Moscoso 2003: 63 y la bibliografía propuesta).

(23) Sobre estos prefijos y sufijos, cf. Cohen 1963: 87. En Marruecos sucede lo mismo, aunque en algunos dialectos del norte no hay distinción de género, siendo la forma común *t---Ø* (cf. Moscoso 2003: 64 y la bibliografía propuesta).

(24) Véase al respecto Aguadé 1998a: 205; Cohen 1963: 113; y Taine-Cheikh 2004. En otros dialectos del Magreb aparecen las formas *ġādi* o *māši*, invariables o con formas masculinas, femeninas y plurales (cf. Vicente 2005). Esta autora dice en relación con *lāhi* lo siguiente: *la presencia de lāhi no es obligatoria, sólo lo es en el caso de que el contexto no exprese claramente que la acción se desarrolla en el futuro*.

(25) Sobre la voz pasiva en los dialectos árabes, cf. Retsö 1983.

(26) De la que Cohen (1963: 129) dice que es muy frecuente y prolífica, señalando que cualquier verbo de la forma primera puede expresar la voz reflexivo-pasiva añadiéndole el prefijo *n-*.

(27) Cf. Cohen 1963: 133-135. Este autor dice que esta forma, rara o inexistente en otros dialectos, es muy empleada en ḥasāniyya con muchos valores, aunque la idea esencial a todos es la de *réfléchi intérieur* (p. 135).

(28) En Colin 1948-1951: 4, se dice que el árabe andalusí, el maltés y los dialectos beduinos arcaicos del Sáhara Occidental la desconocen. Esta construcción indica *la constatation expresse de l'existence* (cf. Marçais 1977: 194). En los dialectos orientales de Marruecos,

soy", *rāk* "tú eres" (masculino), *rākī*(29) "tú eres" (femenino), *rāhu* "él es", *rāhi* o *rāhā* "ella es", *rāna* "nosotros/as somos", *rākum* "vosotros/as sois", *rāhum* "ellos/as son".

4.3. Morfología nominal

4.3.1. Sobre el dual, el autor dice que *se emplea más que en otros dialectos del norte de África*(30). Sin embargo, tan sólo aparece un ejemplo en el glosario: *miateyn* "doscientos".

4.3.2. El comparativo se expresa con el esquema {vCCvC}, invariable, que se obtiene a partir del adjetivo, seguido de la preposición *men*(31). Ejemplo: *Ḥasan ʾašgar men Moḥammed* "Hasan es más rubio que Mohamed". Otras formas elativas señaladas son *akbar* "más grande" y *ebred* "más friolero".

4.3.3. El esquema que siguen los adjetivos de color y de deformidad es {vCCvC}(32). Ejemplos: *aḫḍar* "verde", *ʾʿaraŷ* "cojo".

---

esta construcción se emplea delante del imperfectivo para expresar una acción habitual o continua: *ṛā-ni nākul* "yo como / yo estoy comiendo" (cf. Sabia, A. / Najji, M. 2000). En Argelia, la encontramos en algunos dialectos con el mismo sentido que da Aguilera (cf. Durand 1995: 118; Grand'Henry 1972: 134; y Marçais 1954: 444.

(29) Esta distinción de género en la segunda persona es típica de dialectos beduinos. En relación a esto, cf. Moscoso 2002: p. 70.

(30) Así lo confirma Cohen (1963: 197), quien dice que aparece en todas las categorías de sustantivos. Véase también el dual en Ould Mohamed Baba 2002: 234. La misma situación se confirma en el dialecto beduino del *Mzāb*, en el Sáhara Argelino (cf. Grand'Henry 1976: 61). Por el contrario, ha desaparecido casi por completo en los dialectos prehilalíes del Magreb, subsistiendo únicamente en determinadas categorías de palabras como en los nombres de medidas y partes del cuerpo (cf. Marçais 1954: 345).

(31) Acerca del comparativo en ḥasāniyya, cf. Cohen 1963: 212. Esta formación es frecuente en todo el Magreb (cf. Marçais 1977: 138).

(32) Cuyo femenino y plural común, no indicado por Aguilera, serían {CvCCa} y {CCvC} respectivamente (cf. Cohen 1963: 180 y 201): *ḫaḍra* "verde" y *ḫḍar* "verdes", que este autor recoge con las formas *ḫaḍṛa* y *ḫḍaṛ*. El esquema para estos adjetivos común en Marruecos y otras zonas del Magreb sería {CCvC} (masculino), {CvCCa} (femenino) y {CūCvC} para el plural común (cf. Marçais 1977: 126; y Moscoso 2004: 131).

4.3.4. Los pronombres personales independientes[33] se caracterizan por las formas: *ente* "tú" (masculino), *entiye* "tú" (femenino), *eḥnā* "nosotros/as", *entumā* "vosotros", *humā* o *hum* "ellos", *humāti* "ellas".

4.3.5. En el pronombre personal sufijado, destaca la diferencia de género en la segunda persona singular: *-ak* (masculino) y *-ek* (femenino)[34].

4.3.6. Por último, para el demostrativo de cercanía[35] hay dos formas: *haḏā* o *ḏā* "éste", *haḏī* o *ḏī* "ésta" y *haḏū* o *ḏū* "éstos".

4.4. Léxico

El diccionario contiene una serie de préstamos que han sido tomados de las lenguas española, francesa y bereber. El porcentaje más alto corresponde a las voces de origen español. Algunos ejemplos de estos préstamos son:

4.4.1. Del español: *ʾasla* "isla", *bāla*[36] "pala", *bēra* "pera", *bīnāgrē* "vinagre", *bīnda* "venda", *blāsa*[37] "vacante", *blāya*[38] "playa", *buslāna*[39] "cemento", *daḫtōr*[40] "doctor", *dulsa*[41] "membrillo", *ḍāma*[42] "damas (juego)", *fabor*[43]

(33) Cf. Cohen 1963: 147; y Taine-Cheikh 1994: 183, donde se recoge la forma *əntūmā̄ti* "vosotras", que no recoge Aguilera. En otras partes del Magreb, los pronombres personales independientes tienen una única forma común para cada persona del plural (cf. Marçais 1977: 188-190).

(34) Cf. Aguadé 1998a: 205; Cohen 1963: 150; y Taine-Cheikh 1994: 183. Esta diferencia es inexistente en otros dialectos del Magreb. Sobre esto último, cf. Marçais 1977: 191.

(35) Véase este demostrativo en Cohen 1963: 158-159, en donde podemos ver su doble utilización, como sustantivo y como adjetivo. En muchos dialectos magrebíes, hay una diferencia entre el adjetivo, *hād el-* o *hāḏ el-* (invariable), y el sustantivo, *hāda* o *hāḏa* (masculino), *hādi* o *hāḏi* (femenino) y *hādu* o *hāḏu* (plural) (cf. Marçais 1977: 197-198).

(36) Cf. Heath 1989: 256, C-40. El fonema *p* (oclusivo bilabial sordo) de los préstamos pasa al *ḥasāniyya* como *b* (oclusivo bilabial sonoro).

(37) Del español *plaza*, a través del andaluz *plasa*. Cf. Heath 1989: 261-262, C-102.

(38) Cf. Heath 1989: 302, C-560.

(39) Del español *puzolana* y a su vez del italiano *pozzolana* (cf. Moscoso 2003: 302). Véase también Lerchundi: 1932: 183. En estas dos obras citadas, la forma es *burṣlāna* y *borselána* respectivamente.

(40) A través del andaluz *dohtó*, con *h* aspirada. Cf. también *ḍuktuṛ* en Cf. Heath 1989: 269, C-188.

(41) Del español *dulce* (de membrillo).

"favor", *feŷta*[44] "fiesta", *fībīu*[45] "anfibio", *gamīŷa*[46] "camisa", *ġarrà* (*iġarri*)[47] "pegar" (< esp. *agarrar*), *ġārrū*[48] "pitillo" (< esp. *cigarro*), *karna*[49] "tarjeta" (< esp. *carné*), *kārṭa*[50] "carta", *kurīa*[51] "correo", *malēṭ*[52] "maleta", *marīas* "baraja", *medāya* "medalla", *murṭa*[53] "multa", *narāḥa*[54] "naranja", *nībīra* "nevera", *riāl*[55] "real", *sarḥinṭu* "sargento", *sen-nier* "guiar" (< esp. enseñar), *šigārro*[56] "cigarro", *tabākā* "tabaco", *tāyer* "taller".

4.4.2. Del francés: *balīz*[57] "maleta" (< fr. valise), *beyeneṭṭ* "machete" (< fr. baïonnette), *bīro*[58] "gubernamental" (< fr. *bureau*), *bla gard* "imprevisión" (< fr. *garde*), *borṭemāna* "monedero" (< fr. *porte-monnaie*), *būš*[59] "tapón" (< fr. *bouchon*[60], *farīn* "harina" (< fr. *farine*), *kāpoṭ* "jersey" (< fr. *capote*), *kaṣar* "machacar" (< fr. *casser*), *kuāfih* "cortar el pelo" (< fr. *coiffer*), *lempū* "impuesto" (< fr. *l'impôt*), *mīnīṭ* "minuto" (< fr. *minute*), *parāchīṭ*, *parāšīd*

(42) Cf. Heath 1989: 269, C-180.
(43) Cf. Heath 1989: 270, C-193.
(44) Cf. Heath 1989: 272, C-220.
(45) Con aféresis de *an-* probablemente porque se haya entendido como artículo en árabe, al igual que ha ocurrido con otros préstamos. En árabe marroquí tenemos: *māryo* "armario".
(46) Cf. Heath 1989: 303-304, C-582 y C-585. Aunque también propable latinismo: *camisia*.
(47) Probablemente este préstamo haya entrado a través del andaluz debido a la aféresis de *a* en *agarrar* y la apócope de *r*, fenómenos frecuentes en este habla como *acera* > *cera* o *cantar* > *cantá*. Ya que el préstamo andaluz termina en *-a*, se ha formado un verbo defectivo a partir de él.
(48) Cf. Heath 1989: 276, C-263. El paso de *g* > *ġ* en estas dos últimas voces se debe a la presencia de una vibrante al interior de la palabra. Acerca de esto, cf. lo dicho en Moscoso 2002: 25. *gārṛo* es una voz conocida en todo el norte de África.
(49) Cf. Heath 1989: 281, C-324, donde se recoge la forma *karṇi* y se propone como origen el francés *carnet*, origen del español *carné*.
(50) Cf. Heath 1989: 281, C-329.
(51) Que también podría proceder del francés (cf. Cf. Heath 1989: 289, n° C-425: *kuryi*).
(52) *malīṭa* en Lerchundi 1932, voz "maleta".
(53) A través del andaluz *murta*.
(54) A través del andaluz *narãha*, con *h* aspirada.
(55) Cf. Heath 1989: 307, C-626.
(56) A través del andaluz *sigarro* con posterior palatalización de la sibilante.
(57) Cf. Heath 1989: 256, C-42.
(58) Cf. Heath 1989: 260, C-87.
(59) Cf. *bušun* y *bušuna* en Heath 1989: 266, C-152 y C-153.
(60) Con interferencia de *bouche* "boca".

"paracaídas" (< fr. *parachute*), *reṭreṭ* "retiro"(< fr. *retraite*), *rīṭrīṭ* "jubilar" (< fr. *retraite*), *sanṭe*(61) "pista" (< fr. *chantier*), *šanṭī*(62) "cauce" (< fr. *chantier*), *trikō*(63) "jersey" (< fr. *tricot*).

4.4.3. Del bereber(64): *ʾaqrāb* "bolso", *ʾarāgaŷ* "individuo", *ʾašker* "perdiz", *ʾaudāš* "buey", *ʾauŷāl* "cordero", *būtāsāret* "ametralladora", *flīŷ* "serpiente", *ʾidār* "ciervo", *ʾig-guiū* "brujo", *ʾimeseden* "brujería", *ʾišīguem* "cazo", *qeyār* "cabrito", *tafūkīt* "ternera", *tārāfāt* "cojín de albarda", *tāsūfa* "bolsa de viaje", *tezeguenēn-l-ḥāsī* "brocal", *tīdīnīt* "violín", *tifeskī*, *tifeskīt* "primavera", *tigguīuīt* "bruja", *tīkkīt* "casa, chamizo, choza", *tišlīt* "pantano", *tiŷīrīt* "calle", *uāŷīl* "azada".

BIBLIOGRAFÍA

AGUADÉ, J. 1998a. "Relatos en hassaniya recogidos en Mḥāmīd (Valle del Dra, sur de Marruecos)". En: *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí* 3, pp. 203-215.

AGUADE, J. 1998b. "Un dialecte maʕqilien: le parler des Zʕīr". En: *Peuplement et arabisation au Maghreb occidental*. (*Dialectologie et histoire*). Actes réunis et préparés par J. Aguadé, P. Cressier et A. Vicente. Madrid - Zaragoza, Casa de Velázquez - Universidad de Zaragoza, pp. 141-150.

AGUADÉ, J. 2003. "Estudio descriptivo y comparativo de los fonemas del árabe dialectal marroquí". En: *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí* 7, pp. 59-109.

AGUILERA PLEGUEZUELO, J. 2006. *Diccionario español-árabe hasanía*. Málaga, CEDMA.

CANTINEAU J. 1960. *Cours de phonétique arabe.* (*Suivi de notions générales de phonétique et phonologie*). Paris, Librairie C. Klincksieck.

COHEN, D. 1963. *Le dialecte arabe ḥassānīya de Mauritanie* (*parler de la Gebla*). Paris, Librairie C. Klincksieck.

(61) Cf. Moscoso 2003: 344. Con pérdida de palatalización de *š* (fricativo prepalatal sordo).
(62) Cf. Moscoso 2003: 344.
(63) Cf. Heath 1989: 317, C-739.
(64) Acerca de los préstamos del bereber en ḥasāniyya, cf. Taine-Cheikh 1994: 187-189.

COLIN, G. S. 1948-1951. "La proposition nominale en arabe marocain". En: *Comptes rendus du Groupe Linguistique d'Études Chamito-Sémitique* 5, pp. 4-9.

COLIN, G. S.; "Aperçu linguistique". En: "Al-Maghrib", *EI*^{2} , vol. V, pp. 1193-1198.

DESTAING, E. 1937. *Textes arabes en parler des chleuḥs du Sous* (*Maroc*) (*Transcription, traduction, glossaire*). En: *Bibliothèque de l'école nationale des langues orientales vivantes*. Paris, Paul Geuthner.

DURAND, O. 1995. *Introduzione ai dialetti arabi*. Milano, Centro Studi Camito-Semitici.

ELYAACOUBI, M. 1998. "À propos de la classification des dialectes arabes du Sud du Maroc". En: *Peuplement et arabisation au Maghreb occidental*. (*Dialectologie et histoire*). Actes réunis et préparés par J. Aguadé, P. Cressier et A. Vicente. Madrid - Zaragoza, Casa de Velázquez - Universidad de Zaragoza, pp. 151-156.

FERIA GARCÍA, M. C. / ARIAS TORRES, J. P. 2005. "Entre la universidad y la trujamanería. Entrevista a José Aguilera Pleguezuelo". En *Sendebar* 16, pp. 255-270.

GRAND'HENRY, J. 1972. *Le parler arabe de Cherchell* (*Algérie*). *Publications de l'Institut Orientaliste* 5. Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, Institut Orientaliste.

GRAND'HENRY, J. 1976. *Les parler arabes de la région du Mzâb* (*Sahara algérien*). *Studies in Semitic Languages and Linguistics*, 5. Leiden, E. J. Brill.

GRAND'HENRY, J. 1979. "Le parler arabe de la Saoura (Sud-ouest algérien)". En: *Arabica* 26, pp. 213-228.

HEATH, J. 1989. *From Code-switching to Borrowing: A Case Study of Maroccan Arabic*. (*Foreign and diglossic mixing in Moroccan Arabic*) London and New York; Routledge and Kegan Paul International

LERCHUNDI, J. 1932. *Vocabulario Español-Arábigo del Dialecto de Marruecos* (*con gran número de voces usadas en Oriente y en la Argelia*). Tercera edición, corregida y aumentada con dos mil vocablos. Tánger, Tipografía Hispano-Arábiga de la Misión Católica.

LOUBIGNAC, V. 1952. *Textes arabes de Zaër*. (*Transcription, traduction, notes et lexique*). En: *Publications de l'Institut des Hautes Études Marocaines* 46. Paris, Max Besson.

MARÇAIS, Ph. 1954. *Textes arabes de Djidjelli.* (*Introduction, textes et transcription, traduction, glossaire*). Paris, Presses Universitaires de France.

MARÇAIS, Ph. 1977. *Esquisse grammaticale de l'arabe maghrébin*. Paris, Maisonneuve.

MOSCOSO, F. 2002a. *Estudio lingüístico de un dialecto árabe del Sūs. Basado en los textos recopilados por E. Destaing*. Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz.

MOSCOSO, F. 2002b. "El dialecto árabe de Essauira. A partir de los textos publicados en 1893 por Albert Socin". En: *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí* 6, pp. 35-97.

MOSCOSO, F. 2002-2003. "Situación lingüística en Marruecos: Árabe marroquí, Bereber, Árabe estándar, lenguas europeas". En: *al-Andalus-Magreb* 10, pp. 167-186.

MOSCOSO, F. 2003. *El dialecto árabe de Chauen* (*norte de Marruecos*). *Estudio lingüístico y textos*. Cádiz, Universidad de Cádiz, Área de Estudios Árabes e Islámicos.

MOSCOSO, F. 2004. *Esbozo gramatical del árabe marroquí*. En: *Escuela de Traductores de Toledo* 12. Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha.

NORRIS, H. T. "Mūrītāniyā". En: *EI*^{2} , vol. VII, pp. 610-628.

OULD MOHAMED BABA, A. S. 2002. "El dialecto hassaniyya de El-Gebla (Mauritania): Textos para su estudio". En: *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí* 6, pp. 233-251, p. 233.

RETSÖ, J. 1983. *The Finite Passive Voice in Modern Arabic Dialects*. En: *Orientalia Gothoburgensia* 7. Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis.

SABIA A. / NAJJI, M. 2000. *Dictionnaire arabe-français de langue et de culture marocaines* (*Maroc Oriental*). Oujda, Université Mohamed Premier, Faculté des Lettres et Sciences Humaines.

SOCIN, A. 1893. "Zum arabischen Dialekt von Marokko". En: *Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* 14, pp. 150-204.

TAINE-CHEIKH, C. 1994. "Le ḥassāniyya de Mauritanie, un dialecte non-marginal de la périphérie". En: *Actas del Congreso internacional sobre interferencias lingüísticas arabo-romances y paralelos extra-ibéricos*. 1994. Ed. Jorge Aguadé, Federico Corriente y Marina Marugán. Zaragoza, Navarro & Navarro, pp. 173-99.

TAINE-CHEIKH, C. 1998-1999. "Deux macro-discriminants en dialectologie

arabe (la réalisation du *qāf* et des interdentales". En: *Matériaux arabes et sudarabiques. Groupe d'études de linguistique et de littératures arabes et sudarabiques*, nouvelle série 9, pp. 11-50.

TAINE-CHEIKH, C. 2004. "Le(s) futur(s) en arabe. Reflexions pour une typologie". En: *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí* 8, pp. 215-238.

VENERO, I. 1997. "Tres cuentos en árabe dialectal del valle del Draa". En: *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí* 2, pp. 181-185.

VICENTE, A. 2005. "Las partículas de futuro inmediato en los dialectos neoárabes". En: *Sacrum Arabo-Semiticum. Homenaje al profesor Federico Corriente en su 65 aniversario.* En: *Estudio Árabes e Islámicos*. Ed. Jordi Aguadé, Ángeles Vicente y Leila Abu-Shams. Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, pp. 535-547.

MINORIZACIÓN, DESIGUALDAD Y POLÍTICA LINGÜÍSTICA EN MARRUECOS

Adil **MOUSTAOUI SRHIR***
Universidad Autónoma de Barcelona

BIBLID [1133-8571] 14 (2007) 117-137

Resumen: El objetivo de este artículo es analizar cómo los procesos de minorización y desigualdad lingüística en Marruecos están vinculados con estrategias de denominación de las variedades lingüísticas en la sociedad. Asimismo, ver cómo las políticas lingüísticas del Estado marroquí se fundamentaron en dichas denominaciones para legitimar sus actuaciones. Analizaremos, concretamente, la situación del árabe marroquí en el mercado lingüístico marroquí y en la política lingüística estatal, además de los procesos de minorización y desigualdad en los que está sumergida dicha variedad.

Palabras-claves: Minorización lingüística. Desigualdad. Política lingüística y poder.

Abstract: The aim of this paper is to examine how processes of minorisation and linguistic inequality in Morocco are connected with denomination strategies which give name and characterise linguistic varieties in society. We will then observe how language policies in the Moroccan state have been based on those designations in order to legitimate its actions. The situation of Moroccan Arabic in the state linguistic market and language policy will be the focus of analysis, together with the processes of minorisation and inequality in which this variety is embedded.

Key-words: Linguistic minorisation. Inequality. Language Policy and Power.

* E-mail: adilmoustaoui@yahoo.es Departamento de Traducción e Interpretación de la Universidad Autónoma de Barcelona.

1. Introducción

Nunca se ha hablado tanto en Marruecos sobre la relación entre lenguas y desigualdad social y política, más que en la última década. Los cambios, primero en el orden político-económico mundial, segundo en el poder político en Marruecos y tercero en su orden social, a raíz de la aparición de una serie de movimientos de contestación socio-culturales, influyeron directamente en la aparición de algunas estrategias de resistencia ante los procesos de desigualdad social, generados por procesos históricos de subordinación y minorización(1) lingüística. Por ello, hemos visto la necesidad de abordar este tema debido a la importancia que está teniendo en el momento actual en Marruecos.

Bajo nuestro punto de vista, una situación de minorización lingüística significa, automáticamente, que existe una jerarquía a nivel sociolingüístico, en donde dos o varias comunidades lingüísticas no tienen el mismo estatus social. Esta situación privilegia al grupo poseedor de la lengua dominante o vehicular, puesto que le garantiza un ascenso socioeducativo, y por consiguiente un desarrollo económico y político, lo que implica que detrás de esta dominación lingüística existen unos supuestos ideológicos, que en parte, tienen que ver con intereses políticos y económicos. Del mismo modo, una minorización lingüística sería también todo aquel *processus de minoration par lequel des systèmes virtuellement égaux au système officiel se trouvent cantonnés par une politique d'état certes, mais aussi par toutes sortes de ressorts économiques, sociaux dans lesquels il faut inclure le poids de l'histoire, dans une situation subalterne, ou bien sont voués à une disparition pure et simple*" (Marcellesi 1980 : 15).

Por otro lado, consideramos que en cualquier análisis de una situación de desigualdad y minorización lingüística, no se trata en realidad de examinar, únicamente, las diferencias entre las distintas variedades lingüísticas presentes en términos de su función, estatus sociopolítico, y del prestigio del que disponen, sino también de analizar los motivos históricos y sociológicos que están implicados en la distribución del poder y en la organización de la sociedad. Además, la historia social de las lenguas depende de la historia social y política del área geográfica donde se hablan y coexisten dichas lenguas.

(1) Minorización no es sinónimo aquí de minoritario. Se trata de un concepto que fue introducido en España por el sociolingüista valenciano Lluís Aracil, y se refiere a una situación en la que una comunidad lingüística o una lengua se encuentran en una relación de subordinación ante otra comunidad lingüística o lengua. Dicha comunidad lingüística o lengua minorizada, puede ser una minoría o una mayoría dentro de la sociedad.

El objetivo, por lo tanto, de este artículo dentro de este contexto, es analizar cómo los procesos de minorización y desigualdad lingüística en Marruecos tienen relación, en parte, con estrategias de denominación de las variedades lingüísticas en la sociedad, del mismo modo, cómo, históricamente, las políticas lingüísticas del Estado marroquí se fundamentaron en dichas denominaciones para legitimar sus actuaciones. Para tal fin, hemos elegido el árabe marroquí como la variedad que será objeto de nuestro estudio. Así, analizamos, desde un enfoque principalmente sociolingüístico, la situación del árabe marroquí en el mercado lingüístico marroquí y en la política lingüística estatal. Una política lingüística, que a nuestra opinión, se ha caracterizado por la ambigüedad y la existencia de una serie de relaciones de poder entre las lenguas de Marruecos.

Con el propósito de conseguir nuestro objetivo, abordaremos los siguientes contenidos. En primer lugar, haremos un esbozo teórico de las nociones de lengua, dialecto, estandarización y lengua estándar. En dicho esbozo haremos énfasis sobre el proceso de denominación y categorización de las lenguas, y cómo dicho proceso está relacionado estrechamente con elementos de carácter extralingüístico; en concreto, con factores políticos, sociales e ideológicos; lo que deriva en una situación de desigualdad y subordinación lingüística. En segundo lugar, propondremos un marco teórico para denominar las lenguas de Marruecos, principalmente, las variedades existentes dentro del *continuum* lingüístico árabe en Marruecos. En tercer lugar, presentamos cuál ha sido el modelo de política lingüística llevado a cabo por el Estado marroquí desde su independencia hasta hoy día, dedicando especial atención a la situación del árabe marroquí en este modelo de política lingüística. Por último, avanzaremos una serie de conclusiones y propuestas, en las cuales veremos la relación que existe entre la subordinación lingüística y la exclusión o inclusión de las identidades lingüístico-culturales en las políticas estatales de Marruecos.

Por ser nuestra investigación un trabajo que trata el tema de la desigualdad y minorización sociolingüística y su relación con las políticas lingüísticas, y debido a la selección de contenidos tratados, seguiremos el enfoque cualitativo o descriptivo-crítico de la sociolingüística. En concreto, nuestro estudio enfatizará las cuestiones tratadas por la macro-sociolingüística donde se da prioridad a la dimensión política y social de las lenguas en una sociedad determinada; en este caso, en la sociedad marroquí.

2. La minorización lingüística es cuestión de conceptos y denominación

Es cierto que el hecho de estudiar cómo un proceso de minorización se realiza a través de estrategias de nominación, implica la intervención de varias disciplinas complementarias, y, que a menudo, el lingüista, o mejor dicho, el sociolingüista está solo a la hora de afrontar esta situación. Por consiguiente, creemos que es necesario reconocer lo que tiene mayor importancia para el desarrollo de este estudio, previamente a la presentación de nuestro análisis. Por ello, sería relevante saber qué se entiende por *lengua, dialecto, estandarización, lengua estándar* y el concepto de *variedad lingüística*, ya que es pertinente una aclaración de estos conceptos y también de los criterios seleccionados para enmarcar, describir y analizar el proceso que será objeto de nuestro estudio. Por otra parte, nosotros consideramos que cualquier proceso de minorización y desigualdad lingüística se realiza, primero, a través de unas estrategias de denominación, usadas en los discursos dominantes –y reproducidas en la sociedad– como formas de legitimación de las políticas lingüísticas. Es por ello, que daremos una importancia a los procesos de categorización sociolingüística de las variedades lingüísticas que se basan en cómo se denominan dichas variedades y qué valor se les asigna a raíz de éstas denominaciones. Nuestro propósito en este aparatado, es 1) ver la complejidad existente a la hora de definir los conceptos arriba mencionados, 2) ver cómo las representaciones que tiene la sociedad sobre la diversidad lingüística influyen en la categorización de las variedades lingüísticas y 3) proponer un marco teórico para una definición de los conceptos citados anteriormente, que se basa en la dignidad y la igualdad entre las lenguas.

2.1. Los conceptos de dialecto y lengua

No cabe duda de que en el Magreb, en general, y en Marruecos, en particular, el debate sobre la denominación de las lenguas ha despertado la pasión no sólo de lingüistas y sociolingüistas, sino de muchas personas. No obstante, existen dos observaciones que son fundamentales, a nuestra opinión, a saber: a) definir el concepto de lengua y dialecto en la sociedad magrebí nunca ha sido una tarea fácil debido a la complejidad, la heterogeneidad y la subjetividad que ha caracterizado los criterios usados para tal fin; b) es posible meditar en la estructura global de las lenguas y analizar las prácticas lingüísticas para desvelar las distintas contradicciones basadas en diferentes presupuestos ideológicos, y cómo éstos influyen en cualquier proceso de política lingüística.

A partir de estas dos observaciones, intentaremos analizar la problemática de la definición de estos conceptos desde una perspectiva sociolingüística descriptiva-crítica.

2.1.1. El concepto de "dialecto"

El uso del término dialecto se fundamenta, la mayoría de las veces, en el simple sentido común que tiene de él la sociedad en donde se habla. De hecho, la mayoría de las personas piensa que tiene una idea clara y correcta de lo que significa. Sin embargo, "dialecto" no es un término particularmente fácil de definir, incluso para los lingüistas y los sociolingüistas. De hecho, ha despertado gran interés entre los sociolingüistas, y muchos afirman que se deben tomar en consideración una serie de factores, no sólo lingüísticos, para distinguirlo del concepto de lengua.

Históricamente, la distinción entre "dialecto" y lengua nació de la influencia que ejerció la cultura griega sobre el resto de las culturas, ya que en Grecia esta distinción se hizo por que existía una serie manifiestamente distinta de variedades del griego escrito que se usaban en la Grecia clásica. Estas variedades estaban relacionadas cada una de ellas con una región distinta, y usadas en diferentes géneros literarios. Así, el significado de los términos griegos que, después, fueron traducidos por 'lengua' y 'dialecto' era de hecho bastante distinto del significado que ahora se atribuye, por ejemplo, en inglés a estos dos términos. Los equivalentes de este concepto en el caso del francés son, en cierta manera, similares a los del griego, puesto que la palabra francesa *dialecte* se refiere a las variedades regionales que poseen escritura y literatura, en contraposición a las variedades regionales que no se escriben y que reciben el nombre de *patois*. (Hudson 1981: 41 y ss). La misma situación se ha dado hasta el momento en el *continuum* lingüístico arabófono, puesto que lengua, en la mayoría de los países se refiere a las variedades clásica y estándar; al ser las que se escriben y se usan en los ámbitos de carácter oficial-institucional, mientras que las variedades habladas, las que no se escriben mayoritariamente, siempre han sido consideradas dialectos.

Para Fishman (1979: 49), en el uso común, un dialecto suele *ser una subunidad regional respecto a la lengua, particularmente en su realización idiomática o hablada. La lengua es una designación superordinada; el dialecto lo es subordinada*. En la definición de uso común que ofrece Fishman (op.cit.), por ejemplo, dialecto se define según el principio físico de territorialidad,

acuñado por la geografía lingüística. Desde esta concepción, la descripción de las formas de las variedades regionales de una lengua en términos geográficos competería a la dialectología y las variedades lingüísticas que representan básicamente orígenes geográficos divergentes se conocerían con el nombre de dialectos.

Desde el punto de vista estricto de la lingüística, el término dialecto en oposición al término lengua, se refiere a diferencias entre las variedades de un solo idioma. Estas diferencias pueden ser tanto de carácter lingüístico, es decir de vocabulario, de gramática y de fonética, como de carácter social: ámbitos de uso y estatus sociopolítico. Lo que no se puede considerar como una afirmación, que por muy usual pueda ser considerada legítima, es que a partir de la observación de diferencias dialectales, una variedad sea considerada mejor que otra. Todas las variedades de un idioma se estructuran en sistemas complejos, con una variación formal a distintos niveles: fonético, léxico, morfosintáctico etc. Estas variedades, por más que se les llame "dialectos" responden totalmente a las necesidades tanto comunicativas como sociales de sus hablantes.

A pesar de que se puede hablar de la manifestación de la lengua como un *continuum* lingüístico(2)en una lengua existe una serie de rasgos lingüísticos que se armonizan de distintas formas; así, algunos de ellos coinciden en un territorio y se combinan de modo distinto en las áreas vecinas. Además, estamos de acuerdo en que cualquier legitimación del concepto de "dialecto" se podría negar basándose en lo difícil que resultaría marcar sus diferencias con respecto a lengua apoyándose únicamente en argumentos lingüísticos. De cualquier modo, aunque existen ideologías que defienden situaciones de jerarquización y subordinación entre las variedades, en la realidad sociolingüística se han formado sobre la base de la comunicación real diversas variedades distintas adaptadas a las necesidades de comunicación. En el hecho de que diferentes variedades sean consideradas como dialectos de una lengua, confluyen siempre factores extralingüísticos.

Por otra parte, al ser la lengua un fenómeno social, posee y seguirá poseyendo una relación estrecha con la estructura y el sistema de valores de la sociedad en donde se habla. Debido a estos factores de carácter sociopolítico e ideológico más que lingüístico, se evalúan las diferentes variedades de distintas

(2) Para una definición más completa del concepto *continuum* lingüístico ver Castellanos i Llorenç (2000).

maneras. Por ejemplo, en la sociedad inglesa, el inglés estándar normativo tiene mucho más prestigio que cualquier otra variedad del inglés. Lo mismo ocurrió y sigue ocurriendo en la mayoría de los países árabes tras su independencia: para legitimar la oficialización del árabe clásico –estándar moderno–, algunas ideologías insistían en que dicha variedad era superior y tenía más prestigio que sus variedades habladas.

En otras palabras, las actitudes hacia los "dialectos" considerados socialmente como no estándar, son actitudes que reflejan la estructura de la sociedad donde se hablan y las relaciones de poder que se dan entre los distintos grupos que la componen. De la misma manera, pueden reflejarse también prejuicios donde estarán involucradas todas las variedades lingüísticas habladas por una comunidad o unas comunidades lingüísticas,que interesa al poder que circulen estos prejuicios. *La mentalidad lingüística del poder* –escribe Tusón (1996: 108 y ss)– *parte de un axioma no declarado: en realidad, existe una entidad substancial que es la lengua; las restantes no son sino un conjunto de accidentes, tal vez incluso tendencias subversivas contra la unidad*. Si dialecto se considera así, entonces, ¿qué significa el concepto de lengua desde un enfoque sociolingüístico crítico?

2.1.2. El concepto de lengua

El término lengua tiene connotaciones extralingüísticas debido a la ambigüedad conceptual que ha planteado y sigue planteando para los estudios sociolingüísticos. Aunque, a nivel lingüístico, el término lengua es una abstracción porque realmente llamamos lengua a lo que tienen en común las variedades de esta lengua. En este sentido, estamos de acuerdo con la afirmación que hace Moreno Cabrera (2001: 49) cuando afirma que *las lenguas no son entidades concretas, sino abstractas que, desde luego, pueden describirse, reglamentarse e incluso imponerse*.

Hudson (1981:42), uno de los promovedores de la sociolingüística, ha tocado de cerca la problemática de la distinción entre lengua y dialecto. Este autor, considera que la idea extendida que existe para diferenciar *lengua* y *dialecto* proviene del *sentido común* de los términos en la vida cotidiana, y señala que la primera distinción que se hace entre lengua y dialecto es la diferencia de tamaño entre ambas variedades. En general la sociedad inglesa piensa que *la lengua es más extensa que el dialecto*. La otra diferencia es la del prestigio que a cada variedad se otorga. Así, afirma que el hecho de que una

variedad se le llame lengua o dialecto dependerá del prestigio socio-económico que cada comunidad crea que tal variedad tiene. Para la mayoría, esta distinción dependerá generalmente de si esta lengua se usa o no en la escritura formal (op.cit: 42). Es el caso, pues, del árabe clásico-estándar, al ser la variedad que se escribe, siempre se ha considerado la más prestigiosa dentro del *continuum* lingüístico árabe.

Fishman (1972) también señala lo mismo, y dice que la definición de lo que se denomina una lengua, históricamente ha tenido una vinculación con una serie de criterios de carácter extralingüístico como el tamaño, el prestigio, la distancia lingüística, y el criterio de la mutua inteligibilidad(3).

Chambers y Trudgill en un intento de dar una definición completa y precisa a la noción de lengua, propusieron introducir dos conceptos nuevos que son *autonomía y heteronomía.*

Para ambos autores la lengua es *una variedad que es autónoma junto con todas aquellas variedades que son dependientes (heterónomas) de ésta. Esto es, una lengua es una variedad codificada, estándar y autónoma, junto con todos sus dialectos no estándares, no autónomos (heterónomos), dependientes de ella* (citado por Hernández Campoy 1993: 106). Sin embargo, con el principio de *heteronomía* y *autonomía*, Trudgill quiso demostrar que cualquier variedad puede recibir modificaciones y cambios, así pasaría de una categoría heterónoma a otra autónoma o viceversa(4).

De este modo, Trudgill (1993:4) está de acuerdo en que tanto *heteronomía* como *autonomía* son resultados de factores extralingüísticos, principalmente de factores políticos y culturales. Asimismo, señala que aunque el criterio de la mutua inteligibilidad es un criterio completamente lingüístico, es de menos importancia en la problemática que resulta del hecho de definir los conceptos de

(3) Por mutua inteligibilidad nos referimos al proceso de intercomprensión que se da entre dos hablantes de dos variedades diferenciadas, pero ambas de la misma lengua. Es el caso por ejemplo de un hablante del árabe marroquí que comunica con un hablante del árabe libanés.

(4) Para el caso de las variedades que se han convertido de autónomas a heterónomas, citamos el ejemplo de la variedad Skone del sueco que antes era considerada un "dialecto" del danés, o el escocés que ahora se considera una variedad del inglés. Mientras que para el segundo caso, es decir de heterónoma a autónoma, damos el ejemplo de la variedad estándar del noruego, nynorsk, que antes se consideraba una variedad del danés. Cabe señalar también, que debido a una separación política, algunas variedades podrían convertirse en semi-autónomas como es el ejemplo del macedonio frente al búlgaro, o del inglés norteamericano frente al inglés de Gran Bretaña.

lengua y dialecto. Por eso, existen otros factores importantes que son autonomía y heteronomía.

Por su parte, Castellanos (2000: 27) parte de la misma concepción cuando define la lengua como un conjunto de hablas con posibilidad de llegar a estandarizarse o llegar a lo que él llama proceso de "*(homogenización y elaboración) supradialectal*". Según este lingüista, es imposible establecer una diferencia muy clara entre lo que es una lengua o lo que es un dialecto partiendo únicamente de criterios lingüísticos. Además, al observar cómo las variedades están distribuidas geográficamente, nos damos cuenta de que las únicas distinciones pertinentes de carácter lingüístico son las que existen entre grandes áreas geográficas con un grado de homogeneidad, o lo que se conoce por *continuum* lingüístico o *continuum geodialectal.*

Castellanos (2000: 28) propone que "*L'anàlisi adequada de la distinció entre la noció de llengua i dialecte ha de partir, per tant, a la nostra manera de veure, de l'estudi dels contínua linguistics. És tan sols al si d'aquests conjunts on poden aparèixer dubtes d'inviduació, ja que d'un continuum a un altre les solucions de continuïtat són clares*". De esta forma, las diferentes variedades habladas en un *continuum lingüístico* se podrían agrupar en lenguas, en palabras de Castellanos (op.cit: 28) "*en entitats col·lectives capaces de generar una varietat estàndard referencial per als diferents parlars que la reconeixen com a tal*".

Partiendo de una perspectiva estrictamente lingüística y dada la existencia del *continuum lingüístico*, se ha podido demostrar una arbitrariedad a la hora de distinguir entre los conceptos de "lengua" y "dialecto". Esto es lo que advirtió Hudson (1981: 33) al señalar que los "*elementos de la misma lengua pueden tener una distribución social distinta (en función de los hablantes y de las circunstancias), y podemos suponer que es posible que la distribución social de un elemento lingüístico sea única*"(5). De modo que el principio de la mutua inteligibilidad es de poca utilidad a la hora de identificar y definir las lenguas en comparación con los dialectos, debido a la arbitrariedad que presenta, y debido también a la existencia de otro criterio, que es el de la reciprocidad en la comprensión. Con todo ello, hemos intentado demostrar que, una vez más, la

(5) Hudson considera que en la definición del concepto de lengua está implicada la estructura lingüística y por supuesto la definición cambia según la concepción que se tiene de estructura lingüística.

distinción entre lengua y dialecto no responde a criterios lingüísticos, sino más bien ideológicos, políticos y geográficos. Así, estaremos de acuerdo con la concepción de Castellanos (2000) que concibe la lengua como una combinación de criterios lingüísticos, especialmente el principio de la distancia lingüística, y de criterios sociopolíticos.

Pero existe también otro proceso que clasifica las variedades y que hace que se piense que la lengua dispone de mayor prestigio; nos referimos al proceso de estandarización.

2.1.3. Estandarización y lengua estándar

Al consultar distintos manuales de sociolingüística, hemos encontrado una serie de diferencias, entre unos y otros, en cuanto al grado de complejidad que se les plantea en el momento de definir los términos de estandarización y lengua estándar y su relación con el concepto de dialecto. Para establecer, pues, una definición, más o menos, completa de los conceptos de estandarización y de lengua estándar, habría que relacionarla con la definición de "lengua" que hemos intentado ofrecer en el apartado anterior.

Partiendo de estas definiciones que hemos consultado, la estandarización, desde el punto de vista sociolingüístico, se podría definir como aquel proceso, primero, de sistematización de la lengua, y, segundo, de establecimiento y difusión social de esta misma lengua por parte de las instituciones oficiales responsables, para que después esta lengua estándar cumpla con sus funciones, tanto comunicativas como sociales. En este aspecto, Moreno Cabrera (2000:51) afirma que "*La llamada lengua estándar no es más que una variedad entre otras que, por razones sociológicas, ha adquirido un prestigio y un desarrollo que lo hace preferible o deseable en una comunidad lingüística*".

No obstante, la idea de que la variedad estándar ha de considerarse superior al resto de las variedades que le pertenecen es totalmente errónea. Una lengua estándar puede tener tantos recursos expresivos como cualquier variedad lingüística. Además, sabemos también que cualquier variedad puede ser estandarizada, independientemente de sus características lingüísticas y el número de sus hablantes; pero a condición, también, de que la comunidad lingüística que la habla desee hacerlo y disponga de los medios suficientes para ello.

Si queremos señalar los ámbitos en los cuales se habla con más frecuencia de estandarización, podríamos decir, que seguramente, sea en el ámbito de la

educación y de la enseñanza de lenguas. Es en este ámbito donde se descubren las mayores consecuencias y resultados de este proceso. En Inglaterra, por ejemplo, se sostiene que los dialectos no estándar son inglés "incorrecto" e "impropio", y la mejor manera de resolver este problema por parte de las instituciones gubernamentales es la imposición del inglés estándar en la enseñanza, y por consiguiente, la eliminación del uso de lo que se denomina *dialecto no estándar*.

En Marruecos, es precisamente este proceso de estandarización de las lenguas, resultado de una política lingüística y educativa y de la evolución de las lenguas, el que hizo que los hablantes considerasen al árabe clásico-estándar, el francés y el español como lenguas propiamente dichas. Ello se debe a que las tres han conocido un proceso de estandarización, mientras que la variedad marroquí del árabe y las tres variedades del amazige se consideran como simples dialectos, aunque cabe señalar que estas tres lenguas estándares eran resultado de una evolución de las variedades que se hablaban en otros lugares (países invasores o colonizadores).

Detrás de cualquier proceso de estandarización encontramos, entonces, una serie de argumentos ideológicos, porque cuando se habla de una variedad común estandarizada por encima del resto de las variedades estamos ante lo que señala Moreno Cabrera (2000: 55) "*una postura claramente ideológica y que la lengua ideal y ejemplar lo es por cuestiones políticas y no gramaticales*." Por lo tanto, debemos tener en cuenta las consideraciones sociopolíticas y no estrictamente lingüísticas a la hora no sólo de definir o estudiar la estandarización y la lengua estándar, sino también, a la hora de clasificar las lenguas y establecer una jerarquía lingüística en un mercado lingüístico determinado.

Por otra parte, uno de los factores políticos que hemos de destacar es la construcción de los estados-nación, que promueven y apoyan este proceso de estandarización de una sola lengua, por motivos económicos y de unificación. Así, defender la unidad de una sola variedad, en este caso, dominante, significa apoyar la imposición de esta variedad sobre las demás. Castellanos (2000: 23) comparte la misma idea al decir que "*Una gran part de la ideologia generada al voltant de l'estandardització ha aparegut en àrees pròximes a les estructures de poder dels Estats. En aquests casos, l'estandardització no és concebuda com un fenomen autocentrat sinó com un objectiu polític estatal i objecte d'una inversió mesurada d'esforços*". Además, el poder estatal, en muchas ocasiones y no en

todas, impide que las otras variedades lleguen a desarrollarse como lenguas autónomas y diferentes de la variedad estándar preexistente. Por consiguiente, se niega a estas comunidades que las hablan el derecho a reconocer su variedad como un medio de comunicación al mismo nivel que la variedad estándar oficial; asimismo, se les niega la promoción del uso social de su variedad propia en la vida pública y en consecuencia también de su estandarización. Hemos de recordar que un proceso de estandarización no se consideraría consistente sin el uso y la difusión de la lengua estándar en los ámbitos formales públicos, que son específicos a esta variedad.

Una de las consecuencias de la estandarización es, pues, la formación, en algunos casos, de minorías lingüísticas o de comunidades lingüísticas minorizadas, que en algunos casos, reaccionan ante este hecho. Así, con el fin de llegar a una situación de seguridad lingüística y luchar contra la preservación y potenciación de su lengua comunitaria, estas comunidades lingüísticas, que sean minoritarias o minorizadas, reaccionan ante la ideología estatal provocada por el desarrollo de una lengua estándar dominante, o por la jerarquización que se establece entre las variedades coexistentes; sean variedades de la misma lengua, como es el caso del árabe, sean lenguas distintas. De hecho, es normal que estas comunidades necesiten establecer un estándar a base de las variedades lingüísticas que hablan, sobre todo si estas variedades se encuentran en una situación de peligro, y mucho más, si se consideran dialectos. Con lo cual, esta forma de intervenir sobre la lengua podría considerase como una resistencia ante la variedad estándar dominante.

Tras este esbozo teórico, procederemos a presentar nuestra propuesta de denominación de las lenguas presentes en el seno del *continuum* lingüístico árabe en Marruecos.

2.2. El continuum lingüístico árabe en Marruecos: es un continuum de variedades

En primer lugar, nosotros partimos del concepto de variedad lingüística como noción válida para el caso que estudiamos y para la denominación de las lenguas de Marruecos en general. De esta forma, la posición con la que estamos de acuerdo es la de Moreno Cabrera (2000: 49) ya que para este lingüista "*no existe ninguna lengua que tenga homogeneidad total en cuanto a las formas en las que se habla. Cuanto más amplio es el ámbito geográfico en el que se usa una lengua, más variedades locales hay*". Además, Moreno Cabrera (op.cit. 47)

señala que realmente no hablamos una lengua sino una variedad lingüística y que la diferencia que se concibe entre lengua y dialecto se deriva de intereses políticos y económicos, como ya se ha señalado. "*Desde el punto de vista lingüístico no hay lengua sino un conjunto de variedades lingüísticas estrechamente emparentadas y confinadas a un determinado territorio*", ésta sería, por lo tanto, la definición que más nos interesa seguir para enmarcar el proceso que estudiamos. Con lo cual, no vamos a seguir ni la definición geográfica, ni la que se conforma bajo el criterio de prestigio a la hora de distinguir dialecto frente a lengua; es decir, no nos limitaremos a una concepción común y cotidiana, sino que optaremos por la definición sociolingüística.

Para la denominación de lo que hasta el momento algunos lingüistas magrebíes –o de otros países– han llamado *dialecto(s) marroquí(es*) nosotros usaremos otro término que es el de *árabe marroquí* y sus hablas partiendo de la convicción de que el término "dialecto" puede estar apoyado por ideologías de tipo político. Además, el hecho de denominar dialectos a algunas variedades no es conveniente sociolingüísticamente, debido a que la palabra "dialecto" se ha utilizado para referirse a realidades lingüísticas que se caracterizan por la falta de elaboración –o no–, y de reconocimiento social, pero que no se pueden identificar con una lengua preestablecida. Cabe señalar, también, que la denominación de dialecto ha servido a menudo para encubrir una situación de subordinación lingüística y reforzar las relaciones de poder, no sólo entre las variedades lingüísticas sino también entre los grupos de hablantes. Ello es lo que vamos a tratar en el siguiente apartado al analizar el modelo de política lingüística implantado en Marruecos.

3. Política lingüística en Marruecos: poder y hegemonía

La política lingüística de Marruecos fue, en cierta medida, resultado de la colonización francesa y española (Boukous 1999). Tras años de colonización, el país comenzó un proceso de unión e integración de los ciudadanos bajo un solo modelo con el objetivo de conseguir una homogeneización en varios aspectos: principalmente religioso, cultural y lingüístico. De hecho, cualquier proceso de elección de una lengua no nace de un acto propio de la lengua, sino por medio de una acción política.

En lo que se refiere al modelo que siguió Marruecos podríamos afirmar que es "*unimodal*" (Fishman 1971), caracterizado por la presencia de una

tradición lingüística nacional, pero que al mismo tiempo el estado, ante esta situación se veía obligado a: 1) preservar lo que consideraba auténtico en su tradición, hecho que se traduce por el mantenimiento de una lengua local –el árabe clásico-estándar– como lengua nacional y oficial, 2) cumplir con las exigencias del Estado moderno, hecho que se traduce por el mantenimiento del francés en el ámbito institucional pero sin ningún estatus jurídico.

Si analizamos dicho modelo y su relación con el panorama sociolingüístico de Marruecos, encontramos que el contexto cultural y lingüístico del país está marcado, por una parte, por la importancia del árabe con sus tres variedades, clásico, estándar-moderno y árabe marroquí con su hablas; por otra, por la presencia del amazige –con sus tres variedades–, el francés, y el español, situación que muestra el plurilingüismo en el país. Además, está presente el Islam que constituye un valor fundamental ligado a la monarquía. Esta última representa un símbolo de unidad en este contexto de pluralidad y diversidad lingüística, cultural y étnica. A partir de estos factores, Marruecos estableció, primero, su Constitución y su *Mudawana y*, segundo, la elección del árabe clásico-estándar como lengua oficial cuando el árabe marroquí es la variedad materna de la mayoría. De hecho, la política lingüística, no sólo de Marruecos, sino de la mayoría de los países del Magreb se basó, primero en el arabismo, concepto etno-sociológico, y segundo en el Islam, un concepto religioso.

Estas decisiones que han sido tomadas desde el modelo lingüístico de estado-nación revelan claramente el deseo del estado monárquico de conservar los lazos de unión entre la lengua árabe en su variedad clásica-estándar y la religión islámica y revelan también el carácter islámico de la institución monárquica. Para legitimar esta posición, Marruecos, por ser prácticamente en su totalidad un país musulmán, a lo largo de muchos años, procedió a la arabización de la enseñanza y de la administración. Todas estas acciones empezaron a fomentar el uso del árabe clásico-estándar en los ámbitos de carácter institucional. Sin embargo, el mantenimiento del francés y el empeño de las instituciones políticas de conservarlo, demuestran que esta lengua es más que una herencia de la colonización, es un patrimonio cultural que se ha impuesto entre la población.

Esta política lingüística nos lleva a las reflexiones siguientes: que el moderno concepto de nación y el proceso de su construcción fueron introducidos por el colonialismo, dicho de otra forma el estado marroquí, en su

estructura y en el funcionamiento de sus aparatos político-sociales, es un modelo heredado de la colonización francesa. Como consecuencia de ello, el hecho de seguir un modelo heredado de un país colonizador implica en cierto sentido cuestionarse el grado de independencia del país cuando todavía no se han roto las relaciones que se crearon por las circunstancias de la colonización, hecho que podría justificar perfectamente el mantenimiento del francés en el modelo establecido justo al independizarse, incluso por la propia monarquía, que era absolutamente bilingüe y que se consideraba un modelo a seguir por el resto de la población.

En este modelo de estado, no obstante se observa la presencia de una ideología nacionalista árabe en lo siguiente: 1) se defiende el monolingüismo absoluto, cuando se elige el árabe clásico-estándar como única lengua oficial; 2) se hace hincapié sobre una historia única donde se da prioridad a una variedad que no es la lengua materna de ningún grupo, sea mayoritario o minoritario, y se olvida a los grupos minoritarios; 3) se insiste en la exaltación del pasado histórico de la lengua dominante, que en este caso es el árabe clásico-estándar (Moustaoui 2003); y 4), se marginalizan las variedades lingüísticas consideradas lenguas maternas de la población; es decir, el amazige y el árabe marroquí.

Todas estas acciones, establecieron determinadas categorías para las lenguas, del mismo modo, establecieron una serie de dicotomías entre las variedades clásica-estándar y habladas del árabe. Estas dicotomías tienen relación con manifestaciones ideológicas, cuya función ha sido y sigue siendo poner en marcha y mantener los procesos diglósicos (Moustaoui en prensa). Así encontramos, por ejemplo, las siguientes dicotomías: *variedad científica vs. variedad no-científica, variedad con normas vs. variedad sin normas, variedad alta vs. variedad baja, variedad nacional vs variedad no nacional, variedad sagrada vs. variedad no sagrada* (Laroussi 2002).

3.1. El árabe marroquí en el contexto social y político-lingüístico actual

Partiendo del contexto actual y en función de la situación sociopolítica de cada lengua, del uso y del número de hablantes, en Marruecos se puede hablar de lenguas minoritarias y lenguas mayoritarias. Se pueden también usar dos términos si tomamos en consideración el carácter de las políticas lingüísticas adoptadas por el Estado: el de lenguas protegidas y lenguas desprotegidas por el poder político dominante. De esta manera, estamos ante una jerarquía lingüística, y por supuesto, ante una distribución desigual de los usos de las

lenguas. La situación que podemos encontrar en Marruecos, a partir de las presentes relaciones entre las lenguas y la función social de que dispone cada una, es la siguiente: tenemos dos grupos de lenguas, según su ámbito de uso: 1) las lenguas vehiculares; y 2) las lenguas institucionales. Dentro del primer grupo incluimos las lenguas maternas y de uso común, y podemos encontrar dos subgrupos, 1) el de las lenguas mayoritarias de uso corriente, que serían el árabe marroquí con sus diferentes hablas y las tres variedades del amazige, y 2) el de las lenguas minoritarias, que serían el francés, el árabe clásico-estándar y, en algunas zonas de forma ocasional, el castellano (Moustaoui 2004). Mientras que en el segundo se incluyen las lenguas de uso mayoritario en el ámbito institucional, es decir, el árabe clásico-estándar y el francés.

Por otra parte, el hecho de que la distribución de los estatus es del modo en el que se han presentado anteriormente, ha reforzado, pues, dicha distribución el mantenimiento de las relaciones diglósicas y poliglósicas entre las variedades del árabe en Marruecos, en concreto, entre el árabe estándar y el árabe marroquí. Unas relaciones diglósicas que implican en este contexto una subordinación y desigualdad lingüística ya que hace referencia a un tipo de organización lingüística a nivel macro-sociológico. Asimismo, la implantación y el refuerzo de este tipo de relaciones a través de la política lingüística es una cuestión que está vinculada con la estructura sociopolítica de la sociedad donde la noción de poder tiene mucha trascendencia.

A nivel legislativo, cabe señalar que el preámbulo de la constitución marroquí refleja claramente el modelo de estado-nación a nivel de lengua que Marruecos aplica desde la independencia hasta nuestros días; ya que dice lo siguiente:

"المملكة المغربية دولة إسلامية ذات سيادة كاملة، لغتها الرسمية هي اللغة العربية، وهي جزء من المغرب العربي الكبير."(6)

De la lectura de este preámbulo podríamos deducir, en primer lugar, que en materia lingüística la constitución marroquí define claramente la política lingüística del estado, política que consiste en que el funcionamiento de las

(6) Traducción del fragmento "El reino de Marruecos es un estado musulmán que tiene su total soberanía, forma parte del Gran Magreb Árabe y su lengua oficial es el árabe".

instituciones públicas y privadas sea en árabe, según el texto, y también en francés si nos atenemos a la realidad. En segundo lugar, existe una ambigüedad a nivel lingüístico en lo que se refiere a la noción de "lengua árabe" (اللغة العربية) en la constitución marroquí, ya que sociolingüísticamente en Marruecos existen tres variedades del árabe: árabe clásico, árabe moderno estándar y árabe marroquí con sus hablas, siendo esta última la lengua materna de los marroquíes arabófonos. (Moustaoui 2006b)

A nivel de las prácticas discursivas dominantes relacionadas con las lenguas en Marruecos, hemos de señalar que la subordinación simbólica del árabe marroquí como variedad lingüística y como elemento cultural fue un factor que generó: 1) su exclusión total del discurso dominante oficial puesto que no se le considera como una entidad. Por lo tanto, a nivel macro social y político no circulan discursos que reivindiquen su reconocimiento y la necesidad de su promoción y legitimación de su presencia como entidad. Con lo cual, la política lingüística, al ser una práctica discursiva ejercida por las elites en el poder, ha sido y sigue representada por lo que denominamos el discurso dominante-oficial institucional. Dicho discurso, se ha considerado social e históricamente como conocimiento legítimo que ha conseguido imponerse, difundirse y reproducirse discursivamente en la sociedad marroquí, estableciendo, de este modo, por un lado, un orden sociolingüístico, y por otro lado, un orden social de los discursos sobre las lenguas; 2) la población marroquí, en general, y los actores sociales, en particular, que están en contra de la arabización como política lingüística, educativa y cultural, no distinguen entre el lado dominante del árabe, representado por el árabe clásico-estándar, y el lado subordinado que representa el árabe marroquí.

Por otra parte, las lenguas que han sido sometidas a un proceso de "estandarización" y las que cuentan con un apoyo institucional –el árabe clásico-estándar y el francés– se asocian con actitudes positivas relacionadas con el prestigio y la promoción lingüística, política y social. Por el contrario, las variedades lingüísticas que participan menos de estas características y las que se usan más en las situaciones informales y en las relaciones intragrupales, como el árabe marroquí y el amazige hablado, no cuentan con ningún apoyo institucional y son, del mismo modo, negativamente evaluadas para las funciones mencionadas anteriormente. Laroussi (2002: 4) apoya la misma idea afirmando que "*l'arabe maternel a le statut constitutionnel d'un absent, alors que l'arabe littéraire, absent des lieux de la domesticité, du commerce, des loisirs, se voit*

octroyer le statut constitutionnel du présent".

A estos dos factores, hemos de añadir, la falta de una autoestima por parte de los hablantes marroquíes que tienen el árabe marroquí como lengua materna o como segunda lengua, y la existencia asimismo de una infravaloración, en general, de lo que siempre se ha denominado 'dialecto' o "ad-dârija". A este proceso, el lingüista argelino Benrabah (1993:34) lo llama "*dévalorisation de la langue maternelle ou la haine de soi*"(7).

4. Conclusiones

Observamos, a través de este estudio, cómo las relaciones entre las variedades lingüísticas del *continuum* lingüístico árabe, tanto sus modalidades como su grado, desempeñan, por el momento, un papel importante en la distribución de las funciones sociales de dichas variedades y en la percepción del estatus de éstas por los hablantes en Marruecos. Esto también nos lleva a pensar que una determinada línea política sobre la diversidad lingüística ha influido en el grado de poder y prestigio atribuido a éstas.

Por otra parte, si consideramos que las variedades lingüísticas se conciben como un capital lingüístico, y que una sociedad plurilingüe es un mercado lingüístico de bienes simbólicos (Bourdieu 1993), hemos de considerar que a las variedades lingüísticas les corresponde una categoría dentro de la sociedad, en donde dicha categoría está relacionada estrechamente con una identidad lingüística y cultural concreta. Para nosotros, pues, el reconocimiento de una lengua o variedad está ligado al reconocimiento de la identidad que representa dicha lengua. Hasta el momento, el discurso dominante oficial en Marruecos reconoce una sola identidad árabe ligada a la oficialidad única de la lengua árabe. No obstante, la misma realidad social y lingüística árabe en Marruecos se caracteriza por la presencia de una diversidad de identidades, y una diversidad, incluso lingüística, teniendo en consideración la importancia de la variación lingüística árabe que está presente en el espacio lingüístico marroquí. Dicho de otra manera, lo árabe en Marruecos, hasta el momento ha generado varias identidades; una identidad arabo-musulmana vinculada al árabe clásico –siendo ésta última la lengua del Corán–, una identidad lingüístico-cultural relacionada

(7) Según este autor (1993:34) "l'imposition de l'arabe classique dans le domaine "prestigieux", et la présentation de l'arabe algérien et du berbère comme étant ses ¨subalternes¨, illustre bien la relation d'inégalité et de différence de statut social accordé à ces derniers".

con el papel del árabe estándar en el mundo arabófono como *lingua franca* de comunicación supranacional y como elemento asimismo de unión y unificación; de la misma manera, ha generado el desarrollo de una identidad arabo-marroquí. Pero dicha identidad arabo-marroquí ha estado mitigada y subordinada a las dos identidades anteriores dominantes, hecho que justifica el porqué se está retrasando el reconocimiento político y jurídico del árabe marroquí como entidad propia y como variedad lingüística que pueda ser el instrumento de comunicación a nivel institucional en el seno de la sociedad marroquí, así como la lengua de la modernidad.

Por otro lado, en términos macro-sociolingüísticos, y fuera de los países arabófonos, en concreto, en España, estamos asistiendo a la puesta en marcha de una política lingüística con respecto al árabe parecida a la que se lleva o se ha llevado a cabo en los países arabófonos, por lo menos en Marruecos que es el caso de referencia que conocemos y hemos analizado. Dicha política lingüística, y a nivel de la enseñanza de lenguas, lo que ha hecho es promocionar el árabe estándar, olvidando, en cierta medida, las variedades locales. Este hecho, se refleja en los programas de enseñanza del árabe, tanto a nivel de la enseñanza formal como no formal, puesto que dirigen su mayor atención hacia la variedad estándar moderna.

Partiendo de estas conclusiones e intentando, al menos, fomentar la igualdad entre las lenguas y reducir el grado de desigualdad y subordinación entre las variedades del árabe y los grupos de hablantes en Marruecos, quisiéramos avanzar las propuestas siguientes relacionadas todas con el árabe marroquí: 1) su reconocimiento político-social como entidad propia por parte del discurso oficial-estatal; 2) darle un estatus más claro en la constitución y en el resto de los textos legislativos; y 3) promocionarlo y crear una institución que se encargue de su estandarización y su difusión en distintos ámbitos. A través de estas propuestas, creemos que se podría llegar, por una parte, a revalorizar el árabe marroquí por parte de sus propios hablantes, tanto de Marruecos como de la diáspora, y por otra parte, crear el interés por aprender esta variedad en ciudadanos de otros países de habla no árabe y, asimismo, valorarla.

***

BIBLIOGRAFIA

BENRABEH, Ahmed, (1993): "L'arabe algérien véhicule de la modernité". En *Minoration linguistique au Maghreb*, Cahiers de Linguistique Sociale nº 22, Université de Rouen, Rouen. pp 34-43

BOUKOUS, Ahmed (1999): *Dominance et différence. Essai sur les enjeux symboliques au Maroc*. Editions Le Fennec. Casablanca.

BOUKOUS, Ahmed (1995): *Société, langue et cultures au Maroc. Enjeux symboliques*. Publications de la Faculté des Lettres, Rabat.

BOURDIEU, Pierre (1993): "Le Marché linguistique". En *Questions de sociologie*. Cérès Editions, Tunis, pp 121-160.

CASTELLANOS I LLORENÇ, Carles (2000): *Llengua, dialectes i estandardització*. Octaedro, Barcelona.

FISHMAN, Joshua (1979): *Sociología del lenguaje*, Cátedra. Madrid.

-------- (1972): *Advances in the sociology of languages*. Volumen 2, Mouton, The Hague.

--------- (1971): *Sociolinguistique*, Labor/Nathan, Bruxelles, Paris.

HERNÁNDEZ CAMPOY, Juan Manuel (1993): *Sociolingüística británica. Introducción a la obra de Peter Trudgill*, Octaedro, Barcelona.

HUDSON, R.A (1981): *La sociolingüística*, Anagrama, Barcelona.

LAROUSSI, Foued (2002): "Minoration linguistique au Maghreb : langues, nations et identités". En *Revue DiversCité langues,* Volume VII*,* Université de Québec. Montréal.

-------- (1993 dir): *Minoration linguistique au Maghreb*, Cahiers de linguistique Sociale, nº 22, Université de Rouen, Rouen.

MARCELLESI, Jean Baptiste (1980): "De la crise de la linguistique à la linguistique de la crise: la sociolinguistique". En *La Pensée*, n º 209. Paris, pp. 4-21.

CABRERA MORENO, Juan Carlos (2001): *La dignidad e igualdad de las lenguas. Crítica de la discriminación lingüística*, Alianza Editorial, Madrid

MOSCOSO GARCÍA, Francisco (2006): "Árabe urbano de Rabat. Cuestionario dialectológico". En *al-Andalus-Magreb*, nº 13, Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Área de Estudios Árabes e Islámicos.

--------- (2003): *El dialecto árabe de Chauen. Estudio lingüístico y textos*. Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Área de Estudios Árabes e

Islámicos.

MOUSTAOUI, Adil (2003): *La política lingüística de Marruecos a través del análisis del discurso político*. Trabajo de Investigación inédito para la obtención del DEA, Departamento de Lingüística, Lenguas Modernas, Lógica y Filosofía de la Ciencia, Universidad Autónoma de Madrid. 128 pp.

-------- (2004): "Conflicto lingüístico y política lingüística en Marruecos: una propuesta de análisis". En *Documentos del Congreso. Diversidad lingüística, sostenibilidad y paz,* Linguapax, Barcelona (disponible en Internet: www.linguapax.org, junio de 2004).

-------- (2006a): *Lengua y legislación en Marruecos*, Working Papers nº 22, Publicaciones del CIEMEN/MERCATOR, Barcelona, 55 pp.

------- (2006b): "El nuevo modelo de política lingüística en Marruecos y la legislación que lo sustenta". En *al-Andalus-Magreb*, nº 13, Publicaciones del Área de Estudios Árabes de la Universidad de Cádiz.

-------- (en prensa): "La diglosia y la poliglosia como proceso de subordinación lingüística: estudio del caso de Marruecos". En *Estudios de Dialectología Norte Africana y Andalusí, nº 9*.

MUḤAMMAD MA'ATŪQ, Aḥmad (2005): *Naẓariyat al-luġa aṯ-ṯāliṯa. Dirāsa fī qaḍiyyat al-luġa al-'arabiyya al-wusṭà*, Al-Markaz aṯ-ṯaqāfī al-'arabī, Al-Dār al-Bayḍā'.

TRUDGILL, Robert (1993): *Sociolinguistics. An introduction to language and society*. Penguin Books, London.

TUSÓN, Jesús (1996): *Los prejuicios lingüísticos*, Octaedro, Barcelona.

ANTĪĞĀN, UN TOPONYME IBADITE CHEZ AL-IDRĪSĪ

Virginie **PREVOST***
Université Libre de Bruxelles

BIBLID [1133-8571] 14 (2007) 139-147

Resumen: En su corta descripción del Oeste de la isla de Jerba, al-Idrīsī cita « Antīğān », topónimo que ha sido tenido durante mucho tiempo por sorprendente. De hecho los historiadores ibadíes lo conocen muy bien desde que la primera *ḥalqa* de Jerba fuera fundada en ese lugar al final del siglo XI.

Palabras-claves: Al-Idrīsī. Ibadíes. Ḥalqa. Jerba.

Abstract: In his short description of the western part of the island of Jerba, al-Idrīsī mentions « Antīğān », which has been considered striking for a long time. This toponym is in fact well-known by the Ibadite historians since the first Jerbian *ḥalqa* was founded at this place at the end of the 11th century.

Key-words: Al-Idrīsī. Ibadites. Ḥalqa. Jerba.

Dans le *Kitāb nuzhat al-muštāq fī ḫtirāq al-āfāq*, terminé en 1154, al-Idrīsī donne une description bien connue de Djerba(1). L'île appartient depuis

* E-mail: virginie.prevost@skynet.be

(1) Al-Idrīsī, *Opus geographicum*, éd. E. Cerulli et al., Rome-Naples, fasc. 3, 1972, p. 305. Voir aussi *Al-Maġrib wa-arḍ al-Sūdān wa-Miṣr wa-l-Andalus - Description de l'Afrique et de l'Espagne*, éd. trad. R.P.A. Dozy - M.J. De Goeje, Leyde, 1866, pp. 127-128/151-152; *Al-Idrīsī. Le Maġrib au 12e siècle de l'hégire* (sic), éd. trad. M. Hadj-Sadok, Paris, Publisud,

529/1135 à Roger II, le commanditaire de l'ouvrage: tout porte dès lors à croire que le roi normand souhaite voir figurer ses possessions en bonne place dans son livre de géographie et que le passage consacré à l'île soit riche d'informations. Or malgré le lien privilégié qui lie Djerba à la Sicile, ce court extrait n'apporte que de maigres renseignements. Al-Idrīsī donne tout d'abord quelques indications sur la population, des tribus berbères au teint le plus souvent brun, de nature méchante et fourbe, des révoltés qui refusent de se soumettre. Il ajoute que tant les notables que le peuple ne parlent que la langue berbère. Ensuite il évoque la double conquête de l'île par les chrétiens: la flotte de Roger II s'est emparée de Djerba en 529/1135 mais en 548/1153, les habitants se sont révoltés. Le roi a repris l'île la même année et a fait conduire tous les prisonniers à la ville(2). Cette révolte est sans doute l'une des raisons pour lesquelles al-Idrīsī insiste sur la nature rebelle des habitants, justifiant ainsi le mal que s'est donné Roger II pour conserver l'île.

L'antipathie vis-à-vis des Djerbiens est courante puisqu'il s'agit d'ibadites. La seule description plus ancienne, celle d'al-Bakrī, souligne déjà cet aspect: pour lui, cette population est formée de Berbères ḫāriğites qui commettent des méfaits tant sur la terre ferme que sur la mer, des gens perfides et mauvais auxquels il ne faut pas se fier(3). Al-Idrīsī insiste lui aussi, dans un autre passage, sur la particularité religieuse des Djerbiens; il les qualifie de « nukkārites ḫāriğites qui appartiennent à la secte wahbite »(4), de même que les habitants de toutes les citadelles et villages fortifiés qui avoisinent cette île et celle de Zīzū(5). L'expression employée est très confuse, les wahbites et les

1983, pp. 172/156-157; *Idrîsî. La première géographie de l'Occident*, trad. chevalier Jaubert revue par A. Nef, Paris, Flammarion, 1999, pp. 205-206.

(2) Cette ville, parfois interprétée comme étant Mahdiyya, est certainement Palerme, puisqu' al-Tiğānī, *Riḥla*, éd. ḤḤ ʿAbd al-Wahhāb, Tunis, 1958, p. 126, confirme que les chrétiens emmènent les prisonniers dans leur pays.

(3) Al-Bakrī, *Kitāb al-muġrib fī ḏikr bilād Ifrīqiya wa-l-Maġrib wa-huwa ğuz' min ağzā' Kitāb al-masālik wa-l-mamālik - Description de l'Afrique septentrionale*, éd. trad. W. Mac Guckin de Slane, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1965, p. 19/44 et p. 85/172.

(4) *Wa-hum qawm nukkār ḫawārig fī-l-islām maḏhabuhum al-wahbiyya.* Al-Idrīsī, *op. cit.*, p. 306.

(5) Sur la probable localisation de Zīzū, voir V. Prévost, « Zīzū, l' île mystérieuse d' al-Idrīsī », *Acta Orientalia Belgica* XVIII (2005), pp. 323-338.

nukkārites formant deux branches bien distinctes de l'ibadisme(6). Lorsqu'il parle de « ḫāriğites nukkārites », il ne fait certainement pas allusion à la sous-secte ibadite, puisqu'il signifie clairement que les insulaires sont wahbites. Le terme nukkārite doit sans doute être compris dans ce cas-ci comme « un appellatif injurieux attribué aux ḫāriğites en général »(7). À l'époque d'al-Idrīsī, les nukkārites vivent sur l'île en grand nombre à côté des wahbites avec lesquels ils entretiennent des relations souvent conflictuelles(8). Au début du XIVe siècle, al-Tiğānī définit leurs territoires respectifs, les wahbites à l'ouest et au nord-ouest, les nukkārites à l'est et au sud-est(9).

Après avoir évoqué la double conquête chrétienne, al-Idrīsī conclut le passage relatif à Djerba par une courte description géographique. L'île s'étend selon lui sur soixante milles d'ouest en est et sa largeur, [à partir] de l'extrémité / *ra's* orientale, est de quinze milles; depuis ce cap / *ṭaraf*, elle est séparée du continent par vingt milles. Cette extrémité / *ṭaraf* étroite de l'île se nomme Ra's Karīn, l'extrémité / *ṭaraf* large s'appelle Antīğān. Ce passage est très obscur et cette confusion est renforcée par l'emploi simultané des termes *ra's* et *ṭaraf*. Dans le glossaire qui accompagne leur édition d'al-Idrīsī, Dozy et de Goeje considèrent que ces deux mots sont synonymes et désignent le bout, l'extrémité, le fond, bien que le second terme indique plus précisément un cap ou un promontoire(10). Pourtant, dans leur traduction, ils parlent du côté court et du côté large de l'île. Il est difficile de déterminer ce que le géographe a voulu dire exactement et si les deux toponymes désignent un point précis comme un cap ou

(6) Dès 168/784-785, les ibadites se divisent: la nomination du second imam rustumide ʿAbd al-Wahhāb provoque le schisme des extrémistes nukkārites qui renient définitivement l'autorité de Tāhart. Les partisans de ʿAbd al-Wahhāb, plus modérés, sont les wahbites dont les descendants vivent aujourd'hui entre autres à Djerba et dans le Mzab algérien.

(7) T. Lewicki, E.I., s.v. Nukkār, d'après G. Levi Della Vida. Évoquant les habitants du ğabal Nafūsa, al-Idrīsī, *op. cit.*, p. 299, estime que ce sont également des ḫāriğites nukkārites qui suivent la secte d'Ibn Munabbih al-Yamānī. Quant aux habitants de Wārqalān / Ouargla, il dit, p. 296, que ce sont des wahbites ibadites nukkārites / *wa-hum wahbiyya ibāḍiyya nukkār ḫawāriğ fī dīn al-islām*.

(8) Dans un récent article, l'Encyclopédie berbère signale qu'il reste encore à Djerba quelques familles nukkārites. C. Agabi, E.B. (Aix-en-Provence, Edisud, vol. XXIII, 2000), s.v. Ibadites.

(9) Al-Tiğānī, *op. cit.*, p. 123.

(10) *Al-Maġrib wa-arḍ al-Sūdān (op. cit.)*, p. 304 et p. 339. Ils préconisent de prononcer *ṭarf* et non *ṭaraf*.

toute une portion de côte[11]. Outre ce problème de vocabulaire, ce passage montre qu'al-Idrīsī connaît très mal les dimensions de Djerba: il considère manifestement que son côté oriental est quatre fois moins long que sa largeur totale, alors qu'en réalité, l'île s'inscrit plutôt dans un trapèze. Cette imprécision est renforcée par la position erronée qu'elle occupe sur la carte jointe à l'ouvrage[12]. Les deux toponymes Ra's Karīn et Antīğān sont complètement oubliés aujourd'hui. À notre connaissance, al-Idrīsī est le seul géographe qui les mentionne[13] et aucun des chercheurs qui se sont intéressés au *Kitāb nuzhat al-muštāq* n'a tenté de les identifier, considérant sans doute qu'ils étaient erronés[14].

Le toponyme Antīğān est pourtant bien réel: il apparaît dans le *Kitāb al-*

(11) Plus loin, al-Idrīsī, *op. cit.*, p. 306, donne deux précisions: depuis l'extrémité de Djerba qui s'appelle Antīğān jusqu'à qaṣīr al-bayt, il y a 90 milles et Antīğān est séparée du pont qui se trouve à Qarqana par 62 milles. Contrairement aux autres éditions (notamment Dozy-De Goeje, p. 128), il est ici noté « qaṣīr al-bayṯ » qui semble être une erreur typographique. Déjà mentionné par al-Bakrī, *op. cit.*, p. 20/47 et p. 85/172, al-bayt était un monument antique dressé en pleine mer et destiné à guider les marins à travers les bancs de sable. Quant au pont qui reliaient les deux îles Qarqana, il est déjà évoqué par Agathémère et Pline. F. Mahfoudh, « L'archipel des Kerkéna au Moyen Âge d'après les géographes arabes et les données archéologiques », in *L'Africa romana. Atti del XIII convegno di studio. Djerba, 10-13 dicembre 1998*, Université de Sassari - Rome, Carocci, 2000, p. 657 et pp. 671-672.

(12) K. Miller, *Mappae Arabicae*, Stuttgart, 1926-1931, VI, taf. 22, reproduit la carte du ms de Paris *Arabe 2221*, la plus ancienne, ainsi que les cartes du ms d'Istanbul *Aya Sofia 3502* et des deux mss d'Oxford *Greaves 42* (Uri 884) et *Pococke 375* (Uri 887). La position de Djerba varie quelque peu sur ces cartes mais dans tous les cas, elle est trop éloignée de la côte, placée trop au nord et mal positionnée par rapport à Qarqana. En général, nous avons observé que les renseignements fournis par al-Idrīsī sur le Sud tunisien, dans le *Kitāb nuzhat al-muštāq* mais aussi dans le *Uns al-muhağ wa-rawḍ al-furağ*, sont peu fiables de même que les cartes qui accompagnent ces deux ouvrages.

(13) Al-Tiğānī, *op. cit.*, pp. 121-122 et Abū l-Fidā', *Taqwīm al-buldān*, éd. J.-T. Reinaud et W. Mac Guckin de Slane, Paris, Imprimerie royale, 1840, p. 193, reprennent certaines informations d'al-Idrīsī mais pas ces deux toponymes. Al-Tiğānī, p. 122, ajoute que la largeur de la pointe occidentale est de vingt milles.

(14) A. d'Avezac, *Îles de l'Afrique*, Paris, F. Didot frères, 1848, p. 31, se pose toutefois la question: « Les côtes occidentales et septentrionales de Gerbeh n'offrent point de grandes découpures; mais il n'en est pas de même à l'orient et au midi, où se projettent quelques pointes avancées restées sans nom sur nos cartes, sauf le *Râs Trigamas*, regardant le nord-est, à la pointe orientale de l'île. Mais les géographes arabes nous parlent du *Râs El-Tygjân* et du *Râs Kéryn*, dont le premier était dans la partie la plus large et le second dans la partie la plus étroite de l'île ». Nous ne savons à quel géographe arabe, autre qu'al-Idrīsī, il fait allusion.

sīra wa-aḫbār al-a'imma, la plus ancienne histoire ibadite du Maghreb que nous ayons conservée. Cet ouvrage a été rédigé par Abū Zakariyyā' Yaḥyā ibn Abī Bakr al-Wārğlānī à la fin du XIe ou au début du XIIe siècle(15). Abū Zakariyyā' évoque cet endroit lorsqu'il explique la création de la *ḥalqa* dans l'île de Djerba. Le principe de ce conseil religieux a été imaginé par Faṣīl ibn Abī Miswar, resté célèbre pour avoir transformé la grande mosquée de Djerba en un important centre d'études ibadites. À la fin du Xe siècle, après plusieurs défaites face aux souverains fatimides, les communautés wahbites, géographiquement isolées les unes par rapport aux autres et soumises à un régime avec lequel elles sont en profonde contradiction, sont fortement affaiblies. Tant la réunification en un État indépendant que la restauration de l'imamat semblent désormais impossibles. Faṣīl imagine alors la *ḥalqa*: chaque communauté géographique devra élire parmi ses membres les plus pieux un conseil religieux formé de douze clercs ou *'azzāba* dirigés par un *šayḫ*. Ce système est destiné à renforcer la cohésion des communautés qui étaient unies à l'époque de l'imamat rustumide, à maintenir intacte leur foi et à enseigner aux générations futures la doctrine et les traditions ibadites(16).

Lorsque le projet de *ḥalqa* est achevé, Faṣīl s'estime trop âgé pour le mettre lui-même en œuvre et confie cette tâche à son meilleur disciple, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Bakr, auquel il envoie une délégation. Ce dernier fonde la première *ḥalqa* dans la région d'Arīġ, dans la grotte de Tīn Īslī, en 409/1018-1019(17). Plus tard, la délégation revient sur l'île; plusieurs étudiants vont trouver le savant Abū Muḥammad Wīslān pour apprendre le *fiqh* et forment autour de lui une *ḥalqa*. Ensuite, des gens venant de toutes sortes de

(15) La dernière date citée dans le livre est 474/1081-1082. Abū Zakariyyā', *Kitāb al-sīra wa-aḫbār al-a'imma*, éd. 'Abd al-Raḥmān Ayyūb, Tunis, Al-dār al-tūnisiyya li-l-našr, 1985, p. 379. Selon T. Lewicki, « Les historiens, biographes et traditionnistes ibāḍites-wahbites de l'Afrique du Nord du VIIIe au XVIe siècle », *Folia Orientalia* III (1961), p. 95, l'ouvrage aurait été composé peu après 504/1110-1111.

(16) Ce terme recouvre deux significations chez les ibadites: dans son sens le plus large, il désigne un cercle d'étudiants réunis autour d'un pieux savant. Sur la *ḥalqa*, voir B. Cherifi, « La ḥalqa des 'azzāba: un nouveau regard sur l'histoire d'une institution religieuse ibāḍite », *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies* 7 (2005), pp. 39-68; V. Prevost, « Genèse et développement de la *ḥalqa* chez les ibāḍites maghrébins », *Acta Orientalia Belgica* XIX (2006), pp. 109-124.

(17) Abū Zakariyyā', *op. cit.*, pp. 254-255 et p. 306.

régions se rassemblent pour étudier le *kalām*[18]. Abū Zakariyyā' dit alors: « Cette situation dura quelque temps. Les scéances se déroulaient à An Tīǧān où se trouvaient deux caroubiers. La *ḥalqa* d' Abū Muḥammad Wīslān se réunissait près du caroubier du sud. La *ḥalqa* étudiant le *kalām* se tenait près du caroubier du nord; plus tard, elle se déplaça à la grande mosquée et accueillit alors de nombreux nouveaux membres, venus de Djerba ou d' ailleurs. Lorsqu' Abū Muḥammad Wīslān compara le succès de la *ḥalqa* du *kalām* avec le petit nombre de gens qui étudiaient le *fiqh* auprès de lui, il alla s' installer avec ses étudiants en face de la grande mosquée »[19].

Le toponyme apparaît également au XIIIe siècle dans le *Kitāb ṭabaqāt al-mašā'iḫ*, une importante histoire des ibadites rédigée par Abū l-' Abbās Aḥmad ibn Sa' īd al-Darǧīnī. Le texte y est un peu différent: « Les deux *ḥalqa* siégeaient dans un endroit de l'île connu sous le nom de Ya'tīǧān où se trouvaient deux imposants caroubiers. Les étudiants en *fiqh* se tenaient près du caroubier du sud, les étudiants en *uṣūl* se tenaient près du caroubier du nord. Ils demeurèrent ainsi un temps puis gagnèrent tous ensemble la grande mosquée »[20]. La graphie « Ya'tīǧān » retenue par l'éditeur d'al-Darǧīnī n'est manifestement qu'une des graphies proposées dans les différents manuscrits. La copie de 1174/1760 conservée à Djerba dans la bibliothèque de la famille Barūnī donne « Ān Tīǧān »[21].

Tout comme la description d' al-Idrīsī, le récit des deux historiens ibadites est trop imprécis pour indiquer ce que recouvre exactement ce toponyme. Il laisse simplement supposer que cet endroit se trouvait dans les environs de la grande mosquée – située à quelques kilomètres à l' ouest de Houmt-Souk – puisque les deux *ḥalqa* ne tardent pas à s' y déplacer. La toponymie actuelle de Djerba ne comprend plus aucun lieu nommé de la sorte. Toutefois, à la fin du

(18) Abū Zakariyyā', *op. cit.*, pp. 269-270. Le prestigieux savant Abū Muḥammad Wīslān fut le fondateur du premier conseil des '*azzāba* de Djerba et le dirigea jusqu' à sa mort. La *ḥalqa* étudiant le *kalām* n' était à cette époque qu' un simple rassemblement d' étudiants autour d' un maître.

(19) Abū Zakariyyā', *op. cit.*, pp. 270-271.

(20) Al-Darǧīnī, *Kitāb ṭabaqāt al-mašā'iḫ bi l-Maġrib*, éd. Ibrāhīm al-Ṭallāy, Constantine, Maṭba'at al-Ba'aṯ, 1394/1974, p. 193.

(21) F. al-Ǧa'bīrī, *Niẓām al-'azzāba 'inda l-ibāḍiyya l-wahbiyya fī Ǧarba*, Tunis, Institut National d' Archéologie et d' Art, 1975, p. 190. 'Abd al-Raḥmān Ayyūb mentionne également les graphies Atīǧān et Abīzhaǧān dans Abū Zakariyyā' , *op. cit.*, p. 270, n. 6.

XVIIe siècle, l'ouvrage de l'historien ibadite Sulaymān al-Ḥīlātī mentionne deux toponymes qui y ressemblent, Tīwāğin et Tafiğān. Le petit village de Tīwāğin est évoqué à propos de sa célèbre mosquée(22). Situé au sud-ouest de l'île, au nord de Guellala, il pourrait avoir été le lieu de création de la *ḥalqa* djerbienne(23). Le second toponyme Tafiğān est placé par al-Ḥīlātī près de Ḥawmat Afṣīl(24), soit dans les environs de l'actuelle Ḥawmat Ğa'bīra. Farḥāt al-Ğa'bīrī estime qu'il s'agit là de l'endroit où a été fondée la *ḥalqa*, en se fondant sur sa proximité avec la grande mosquée(25). Nous ne privilégions aucune de ces deux hypothèses, aussi plausibles l'une que l'autre.

Malgré la graphie un peu différente, il ne fait pour nous aucun doute qu'An Tīğān d'Abū Zakariyyā' est la même qu'Antīğān mentionnée par al-Idrīsī. Les deux textes se recoupent en situant cet endroit dans la partie occidentale de l'île, occupée par les wahbites. Par contre, les identifications que nous avons proposées pour le lieu de fondation de la *ḥalqa* ne correspondent en aucun cas à un cap ou à un lieu situé sur la côte comme le laisse entendre la description d'al-Idrīsī. Il paraît très peu probable que le géographe ait eu connaissance de l'ouvrage d'Abū Zakariyyā' qui devait être jalousement conservé par les ibadites. Son information devait sans doute provenir d'une source orale et il est étonnant qu'il ne mentionne pas, en plus d'Antīğān, la grande mosquée qui abritait alors un important centre d'études ibadites ou d'autres toponymes(26). Ainsi, al-Tiğānī mentionne Madīnat Ğarba l-qadīma que les habitants avaient désertée au début du XIVe siècle et dont la *qaṣba* était en ruine(27). L'actuel chef-lieu de Houmt-Souk existait également déjà à l'époque

(22) Al-Ḥīlātī, '*Ulamā' Ğarba, rasā'il al-šayḫ Sulaymān ibn Aḥmad al-Ḥīlātī*, éd. M. Qūğa, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 1998, p. 63 et p. 80.

(23) R. al-Murābiṭ, *Mudawwana masāğid Ğarba*, Tunis, Wizārat al-ṯaqāfa - Al-Ma'had al-waṭanī li-l-turāṯ, 2002, p. 396.

(24) Al-Ḥīlātī, *op. cit.*, p. 78. La n. 248 indique que dans d'autres mss, Tafiğān est remplacé par Tūğān.

(25) F. al-Ğa'bīrī, *op. cit.*, p. 191, qui dit ne connaître Tafiğān qu'à travers une information orale car ce lieu n'est consigné dans aucun texte. Il cite également le toponyme Tal.ğān à Ḥawmat Ğa'bīra mais ce hameau ne figure pas dans notre éd. d'al-Ḥīlātī.

(26) L. Golvin, « Jerba à la période des Zirides », in *Actes du colloque sur l'histoire de Jerba*, Tunis, Institut National d'Archéologie et d'Art, 1986, p. 41, explique la rareté des informations fournies par les géographes sur Djerba par le fait qu'ils étaient sunnites et d'autant plus mal à l'aise que la population ne parlait pas l'arabe.

(27) Al-Tiğānī, *op. cit.*, p. 127.

d' al-Idrīsī: il avait été fondé au milieu du Xe siècle par le savant Abū Miswar et était connu sous le nom de Sūq al-Ḫamīs[28]. Si le silence du géographe laisse penser que Houmt-Souk ne représentait au milieu du XIIe siècle qu' un tout petit centre, tout porte cependant à croire qu'il s'agissait d'une vaste place marchande. Djerba s'est très longtemps caractérisée par son habitat dispersé et par l'absence de ville, mais le marché qui a donné naissance à Houmt-Souk faisait exception à la règle comme en témoigne Eugène Pellissier de Reynaud au milieu du XIXe siècle: « Djerba n' a ni villes ni villages, à parler exactement. Les habitations, propres et bien construites, sont, ainsi que les ateliers de tisserands, disséminées sur toute la surface de l' île. Cependant le souk ou marché forme bien une espèce de ville, par l' agglomération des fondouks, des bazars et des autres établissements publics qui s' y trouvent. Le quartier des juifs, l' Hara, qui en est voisin, est bien aussi une sorte de village; mais il n' y a que ces deux groupes »[29].

Après la description géographique de Djerba, al-Idrīsī consacre quelques lignes aux coutumes des habitants ibadites, insistant entre autres sur leur souci de pureté physique et les précautions qu'ils prennent à l'égard des étrangers[30]. Nous avons montré ailleurs que ces considérations sont par plusieurs aspects étonnantes de réalisme et qu'elles trouvent un écho dans des textes plus tardifs, tant ibadites que sunnites. Les usages ibadites qu'il rapporte sont également relatés par plusieurs observateurs européens des XIXe et XXe siècles[31]. L'exactitude de cette description nous avait menée à conclure qu'al-Idrīsī avait sans nul doute eu connaissance de ces coutumes auprès d'un informateur djerbien ibadite. Le fait qu'il mentionne Antīğān, lieu historique pour la communauté ibadite de l'île, ne peut que nous conforter dans cette idée.

Nous n' avons pas pu identifier Ra' s Karīn, le second toponyme djerbien cité par al-Idrīsī. Il se rapporte à la partie orientale de l' île qui était au XIIe siècle majoritairement peuplée de nukkārites. À l' inverse de leurs rivaux wahbites, les nukkārites n' ont manifestement pas écrit l' histoire de leurs

(28) Al-Šammāḫī, *Kitāb al-siyar*, éd. M. Ḥasan, Tunis, Kulliyat al-ʻulūm al-insāniyya wa-l-iğtimāʻiyya, 1995, p. 384.

(29) E. Pellissier de Reynaud, *Description de la Régence de Tunis*, Paris, Imprimerie impériale, 1853; rééd. Tunis, Bouslama, 1980, p. 173.

(30) Al-Idrīsī, *op. cit.*, p. 306.

(31) V. Prévost, « Une minorité religieuse vue par les géographes arabes: les ibāḍites du Sud tunisien », *Acta Orientalia* 59 (2006), pp. 198-203.

savants, ce qui explique peut-être que Ra' s Karīn ait disparu sans laisser de traces. Dans la région, le seul nom qui s' en rapproche est Qūrīn / Gourine, un hameau abandonné situé sur la côte tunisienne, à l' ouest de Djorf. À la fin du XIXe siècle, il est mentionné sous le nom de Grinn(32). Ce hameau ne fait pas face à Djerba et il y a très peu de chance qu' il corresponde à l' endroit évoqué par al-Idrīsī.

***

(32) J. Servonnet et F. Lafitte, *En Tunisie. Le Golfe de Gabès en 1888*. Paris, Challamel, 1888; réimpr. Ecosud, 2000, pp. 133-134.

LA AMONEDACIÓN CANÓNICA DEL EMIRATO OMEYA ANDALUSÍ ANTES DE ʻABD AL-RAḤMĀN II, SEGÚN EL HALLAZGO DE DÍRHAMS DE VILLAVICIOSA (CÓRDOBA)

Salvador **PEÑA MARTÍN***
Universidad de Málaga

Miguel **VEGA MARTÍN***
Archivo Diocesano de Málaga

BIBLID [1133-8571] 14 (2007) 149-202

Resumen: Tres amplios conjuntos de monedas acuñadas en al-Andalus antes de 202 H./817 J.C. que se conservan en el Museo Arqueológico de Córdoba forman probablemente parte del gran hallazgo de moneda emiral que se produjo en el municipio cordobés de Villaviciosa y que era conocido desde la tercera década del siglo XX. El abundante conjunto museístico de monedas, en excelente estado de conservación, nos proporciona una base arqueológica fehaciente para mantener que el emirato omeya andalusí se comprometió en la tarea de emitir monedas en tanto que recurso legal destinado a los fines del mercado y de la política fiscal. Esto ocurrió desde los tiempos de ʻAbd al-Raḥmān I, esto es, desde la constitución del emirato, a pesar de lo que se ha afirmado en la historiografía contemporánea, a partir de fuentes escritas medievales.

Palabras clave: Monedas. Al-Andalus. Emirato omeya.

Abstract: The Archaeological Museum of Cordoba preserves three large sets of Islamic medieval coins which were minted in al-Andalus before AH 202/AD 817 and which are probably part of a huge hoard found in Villaviciosa (Cordoba) and known of since the third decade of the 20th century. Such a large set of coins, most of them in a particularly good state, provides strong archaeological evidence to sustain that the Umayyad Emirate of al-Andalus undertook the issuing of coins as a legal resource for the market purposes and the politics of taxes. This happened from the times of ʻAbd al-Raḥmān I, i.e. from the very beginnings of the Emirate, in spite of what has been claimed both in

* E-mail: spena@uma.es
* E-mail: obispado@diocesismalaga.es

medieval and contemporary historiography.

Palabras clave: Coins. Islamic Spain. Umayyad Emirate.

0. Introducción[1]

Es bien conocido –y, desde luego, fácilmente explicable– que el Museo Arqueológico y Etnológico de Córdoba (MAECO) conserva una importante colección de acuñaciones del Occidente islámico durante la Edad Media, que cubre casi todas las épocas de al-Andalus y el Magreb medieval, hasta la almohade, incluida ésta[2]; solo es, pues, la larga época nazarí la que queda sin representación, a causa sin duda de que la actual provincia de Córdoba quedó casi del todo excluida del dominio de los Nazaríes de Andalucía Oriental[3]. Entre estos ricos fondos del Museo destacan los procedentes de los largos siglos de dominación omeya, tanto los correspondientes al emirato como al califato marwāníes. De este modo, las monedas conservadas en el MAECO constituyen una fuente de primer orden para nuestro conocimiento de las acuñaciones oficiales de los Omeyas andalusíes y, por consiguiente, de los múltiples datos históricos que de ellas se desprenden.

Con todo, mientras que se puede considerar que nuestro conocimiento de las emisiones monetarias (o pseudo-monetarias, por lo que veremos más abajo) del califato omeya andalusí ha alcanzado, con la salvedad del estatuto de la moneda, niveles muy satisfactorios[4], sería imprudente afirmar lo mismo en lo que se refiere a las monedas del emirato, que –a pesar de haber dado lugar a un número considerable de estudios[5]– aún presentan zonas en sombra relativas a aspectos de gran importancia para la historia administrativa y económica de los

(1) Agradecemos los valiosos comentarios que hicieron Maribel Fierro, Maḥmūd ʿAlī Makkī y Luis Molina a varias de las ideas que desembocaron en la elaboración del presente escrito. Esto no significa que los mencionados investigadores tengan que compartir las conclusiones que aquí presentamos.

(2) Cf. Marcos Pous y Vicent Zaragoza (1992), Sáenz-Díez (1992).

(3) Cf. Vega Martín (2006: 73), acerca del efímero dominio de los Nazaríes sobre Priego de Córdoba.

(4) Cf. Frochoso (1996), Sáenz-Díez (1984).

(5) Cf., entre otros, Canto y Marsal (1988), Doménech Belda y Gutiérrez Lloret (2006), Frochoso (2006), Marinho (1983), Peña Martín y Vega Martín (en curso de publicación), Vega Martín y Peña Martín (2001, 2002).

primeros siglos de al-Andalus. Es así que podemos considerar aún pendientes de solución tres importantes cuestiones:

1) ¿Las piezas acuñadas eran verdaderas monedas, esto es, susceptibles de ser intercambiadas unas por otras, por garantizarse de algún modo un valor individual común a todas las piezas de una misma clase?
2) ¿Cuándo adoptaron las autoridades omeyas andalusíes la política de una acuñación sistemática, garantizadora de una economía que superara la fase del intercambio, al menos en las grandes urbes?
3) ¿Estas emisiones estatales se realizaban en una sola ceca central, en la capital cordobesa, o, por el contrario, hubo varias cecas distribuidas por el territorio ibérico?

Con esta tercera cuestión, la de una o más cecas en al-Andalus durante el emirato omeya, que ya intrigó a F. Codera en escritos del siglo XIX(6), no vamos a enfrentarnos en el presente estudio. Ya lo hemos hecho en otro(7), lanzando de nuevo la hipótesis de que –como el propio F. Codera pensaba– efectivamente debió de haber más de una ceca andalusí, aunque todas se acogían al topónimo de emisión «al-Andalus», y sugiriendo las medidas que deberían tomar los investigadores, en especial los arqueólogos, para resolver de una vez esta cuestión pendiente y de importantes consecuencias para la historia de los primeros siglos de la dominación islámica de parte de la Península Ibérica. De cualquier modo, ya en ese otro trabajo, sosteníamos que los datos para resolver el enigma pueden provenir de la indagación en los hallazgos monetarios producidos en las grandes ciudades emirales más lejanas de Córdoba, como Toledo, Mérida o Zaragoza, y comparando sistemáticamente sus rasgos formales con los de las monedas encontradas en las proximidades de Córdoba, algo que está aún por realizarse.

Dejando, pues, al margen este asunto de la multiplicidad de cecas emirales, nuestras visitas al MAECO entre marzo de 2004 y febrero de 2005 nos permitieron estudiar detenidamente los fondos numismáticos andalusíes que se

(6) Codera (1874a; 1875; 1892).
(7) Peña Martín y Vega Martín (en curso de publicación).

pusieron a nuestra disposición[8]. Resultado de aquel trabajo de catalogación y descripción de las acuñaciones árabes medievales conservadas es el que podamos ofrecer a continuación datos que juzgamos de gran importancia para nuestro conocimiento de la historia numismática, económica y jurídica de los primeros siglos de la Iberia islámica. En el presente estudio nos centraremos en un conjunto de monedas emitidas antes del reinado de ʿAbd al-Raḥmān II, es decir, antes del año 207 H./822-3 J.C.; lo cual pone en tela de juicio ciertas ideas, muy asentadas en la historiografía contemporánea, acerca de la actividad monetaria y la vida económica durante las primeras décadas del emirato omeya.

1. ¿Acuñaciones o monedas propiamente dichas?

Los datos ofrecidos en gran cantidad por el MAECO nos permiten, en efecto, avanzar en las otras dos cuestiones (¿hubo moneda propiamente dicha, y se acuñó sistemáticamente desde el comienzo de emirato?), donde sí que es pertinente tomar en consideración monedas procedentes de territorios cercanos a Córdoba, sede del poder político. Nuestro trabajo aquí va, pues, a consistir, en presentar por primera vez la descripción exhaustiva de un millar largo de monedas emirales encontradas cerca de Córdoba, probablemente en un mismo depósito. Si, por las razones que luego veremos, estamos en lo cierto y se trata de un solo hallazgo, se trataría del mayor conjunto de moneda emiral de que se tenga consignación escrita; pero incluso aunque se tratase de dos conjuntos diferentes, tanto el hecho de que ambos provengan muy probablemente de las cercanías de Córdoba como el que, con toda seguridad, se detengan ambos en la misma fecha y ofrezcan ejemplares en magnífico estado de conservación, justifican la afirmación de que nos encontramos ante una importante fuente de documentación arqueológica de cara a describir la amonedación antes de ʿAbd al-Raḥmān II.

Y, en efecto, este abundante conjunto de piezas nos proveerá de razones para defender que, en contra de lo que pudiera haberse creído, a causa de ciertos datos confusos en la historiografía acerca del emirato omeya, el Estado andalusí asumió una política sistemática de acuñación de verdaderas monedas –esto es, no de piezas de metal con valores heterogéneos– desde que se constituyó, es

(8) Durante aquellas visitas realizadas cada lunes en jornada intensiva, gracias a una autorización de la Junta de Andalucía, recibimos apoyo y ayuda del personal del MAECO, al que desde aquí expresamos nuestro reconocimiento.

decir, a partir de ‘Abd al-Raḥmān I. Y aclaremos, ya desde ahora, que cuando hablamos de *moneda*, lo hacemos en un sentido técnico y preciso: no nos referimos a simples piezas acuñadas en determinados metales y con apariencias reconocibles, sino a lo que se entiende por tal en economía. Comprobemos la definición que del término se ofrece en una obra especializada contemporánea, un conocido diccionario de términos económicos(9):

> *«Pieza metálica de oro, plata, cobre u otro metal o aleación, generalmente en forma de disco, y acuñada con la efigie de una autoridad en la «cara» y con un símbolo o emblema en la «cruz». Se fabrican en las* cecas *o* casas de moneda*, y por su valor efectivo, o bien por el que se le atribuye, sirve de medida común para el precio de las cosas y para facilitar los cambios.»*

Dado que no se trata de un diccionario de pretensiones históricas, podemos entender el que la definición deje fuera a monedas, como las islámicas medievales, donde no suele haber efigies, sino un alto contenido epigráfico(10), y añadir que todo parece indicar que en el Occidente islámico medieval no siempre hubo verdaderos talleres fijos o cecas, sino que también pudo acuñarse moneda con equipos móviles. Dejando esto a un lado, los rasgos definitorios, trasladables a la moneda andalusí, y si es que queremos darle a la palabra «moneda» el valor de término(11), son, pues: a) acuñaciones en metal, b) con grabados identificables, c) fabricadas en talleres a ello dedicados y d) con un valor de medida común. Y es este último rasgo el que podría plantear problemas para la historia de las monedas en al-Andalus –y en el islam medieval en general–, puesto que, como ya hemos indicado en otro trabajo(12), ese *valor de medida común*, esto es, lo que podríamos denominar «intercambiabilidad», no estuvo siempre presente en las acuñaciones andalusíes. Veremos, así, en el presente escrito que, mientras que sí podemos hablar de monedas al referirnos al emirato, ya que los ejemplares presentan cierta homogeneidad en el peso de la plata empleada, ha habido otros momentos en la historia, como los

(9) Tamames (1993[6]: *s.v.*).
(10) Sobre este asunto, véase Peña Martín y Vega Martín (2004).
(11) Sobre la noción científica de término, véase Cabré (1993: 170-171).
(12) Peña Martín y Vega Martín (2006).

correspondientes a los califatos omeya de Córdoba o hammudí de Málaga, o al período de Taifas en general, en que los ejemplares acuñados, por presentar una gran disparidad de pesos entre sí, no pueden de ninguna manera ser considerados monedas, sino, a lo sumo, acuñaciones normalizadas en su apariencia. Estarían, pues, más cerca de la noción de lingote, si bien con un peso heterogéneo –una importante salvedad–, pero sancionado en cuanto a la calidad del metal, por la autoridad competente(13); o bien, si tenemos en cuenta su contenido epigráfico altamente religioso, casi cabría más hablar de medallas(14), de nuevo emitidas con la garantía de las autoridades. Pero siempre –y es lo que queremos recalcar– se trataría de piezas desprovistas del rasgo de la «intercambiabilidad». Sobre este asunto, el del estatuto de las acuñaciones andalusíes, llamó la atención, de manera muy aguda, hace ya más de un siglo, F. Codera, al afirmar, en referencia a un conjunto de monedas de oro acuñadas por el califato omeya de Córdoba(15):

> *«Estos dinares, de muy buena ley, casi de oro fino, varían extraordinariamente en el peso, tanto que en dicho tesoro los había de 3,35 gramos hasta 6,05 gramos, dato que puede ser muy importante para la metrología numismática de este período, y probará quizá que en estos años los dinares se recibían al peso.»*

La observación de F. Codera, que se puede, desde luego, hacer extensiva a los dírhams o monedas de plata del califato omeya (y también del ḥammūdí), encerraba un hecho histórico de gran trascendencia para la vida económica y jurídica de al-Andalus durante ese período, ya que debió de entrañar consecuencias diversas en la actividad mercantil, en la fiscalidad o hasta en el posible desarrollo de actividades alegales de lucro, así como determinaciones sustanciales en las políticas de acuñación, cambio, atesoramiento y control por parte del Estado. Sin embargo, y como ha ocurrido con algunos otros vislumbres del gran arabista español(16), dicha observación no ha dado lugar a una investigación sistemática y que resuelva todos estos interrogantes.

(13) Y esto, al parecer, por razones de orden jurídico, canónico; véase, al respecto, Fierro (2006).

(14) Al respecto de la no siempre fácil caracterización de objetos de alto contenido religioso, en uso entre los andalusíes, cf. Martínez Enamorado (en prensa).

(15) Codera (1882: 380).

(16) Cf. Peña Martín (2007: § 359-360).

Sea como sea, esta acusada irregularidad metrológica de las acuñaciones de los Omeyas y los Ḥammūdíes en al-Andalus, así como las emitidas por los reinos de Taifas, cambió radicalmente con las correspondientes a las sucesivas dinastías, desde los Banū Tāšufīn almorávides hasta la desaparición de la entidad andalusí, todas las cuales sí produjeron monedas con el rasgo de la intercambiabilidad. Y esto –decimos– ya había ocurrido durante el emirato omeya. De manera que, limitándonos a esta simplificación esquemática de la historia de al-Andalus, podríamos afirmar que Estado emiral omeya inauguró una práctica legal, consistente en la emisión de verdaderas monedas; esa práctica fue suspendida por el Estado califal omeya, que solo emitió acuñaciones garantizadas en cuanto al metal proporcionado, siendo en ello imitado por las autoridades que vinieron a sucederlo durante el siglo V H./XI J.C.; hasta que, con los almorávides se restaura la moneda, propiamente dicha, y moneda siguió habiendo con los Mu'miníes almohades, los Hūdíes y los Nazaríes, por limitarnos a las dinastías islámicas más estables en su ejercicio del poder en la Península Ibérica.

2. El problema museográfico

Entre las anotaciones correspondientes al año 1927 del libro de registro del MAECO, leemos la siguiente, escrita el 3 de noviembre de dicho año, por Samuel de los Santos Jener, a la sazón Director de la institución:

> *«Se adquirieron estas 989 monedas en 15 de Enero de 1927 por la Comisión Provincial de Monumentos que adelantó para ello 500 pesetas que se han ido descontando de la consignación que dicha Comisión cede trimestralmente al museo. Las 785 monedas repetidas sobrantes constituyen el lote nº 5081 que según acuerdo de la Com. Prov. de Monumentos quedan destinadas a intercambio con otros museos. (Se revocó el acuerdo decidiéndose que no se cambien, sino que permanezca intacto el lote.)»*

A continuación, el libro recoge la descripción individual de doscientas ocho piezas (números 4812 al 5016, y 5032 al 5035) correspondientes al hallazgo, cuya procedencia se identifica con bastante precisión: finca «La Alcornocosa», en el municipio cordobés de Villaviciosa, cuyo término linda con

el de la capital, siendo la distancia entre ambos núcleos de 30 kilómetros(17); en tanto que, poco más abajo, se consigna (con el número 5081) el lote no descrito individualmente y, además, una vasija de barro, en la que probablemente se hallarían las monedas. Nuestro trabajo en los fondos numismáticos del MAECO, durante los meses comprendidos entre marzo y septiembre de 2004, nos permitió reunir la parte del hallazgo que había sido estudiada por S. de los Santos Jener y las piezas, carentes de números de registro y dispersas en el monetario del Museo, pero cuyas características físicas y de datación permitían concluir que se trataba de las piezas en principio destinadas por el Museo a intercambios, pero que, a la postre, no salieron de éste, al menos en su totalidad. De manera que, con una base conjetural, pero creemos que lo bastante sólida, restituimos a un solo grupo de monedas la mayor parte de las casi mil monedas de que habla el registro del MAECO.

Ahora bien, a este copioso hallazgo de monedas emirales ha venido a unirse recientemente, y gracias a una donación al Museo, un conjunto muy similar, conocido como «Colección Camacho Padilla», y compuesto, entre otras, de algo más de seiscientas piezas de plata andalusíes, la gran mayoría de ellas emirales. Éstas presentan una serie de rasgos coincidentes con las monedas del hallazgo de Villaviciosa de que acabamos de hablar. En primer lugar, se trata de dírhams que debieron, a juzgar por su aspecto y estado, de tener una circulación mínima o nula, y que no han sufrido las agresiones, por recortes u horadaciones, que caracterizan a las monedas emirales contenidas en conjuntos atesorados posteriormente. A ese rasgo relativo a la conservación de las piezas se une la datación de éstas, ya que las últimas monedas fechadas en todos estos conjuntos, tanto el viejo hallazgo de Villaviciosa, en sus dos grupos, como la Colección Camacho Padilla, presentan un mismo año, 201 H./816-7 J.C. Pero aún contamos con otro indicio indirecto para sostener que los tres lotes museísticos forman parte de una misma unidad arqueológica. Ello es que muchas de las piezas de los distintos grupos presentan escritas sobre su superficie, en tinta, y a todas luces por una misma mano, aparentemente la de S. de los Santos, anotaciones con los años de la Hégira que éste les atribuyó.

De este modo, y a pesar de la ausencia de datos con que cuenta el Museo acerca de las circunstancias del hallazgo de monedas emirales contenidas en los

(17) Cf. *Los pueblos de Córdoba* (1999: V, 1731-1754). Una introducción a la historia emiral de la región la proporciona Salvatierra Cuenca (2001).

ficheros donde se guarda la Colección Camacho Padilla, sostenemos que todo ello forma parte de un gran hallazgo, de más de mil trescientas monedas, enterradas en la localidad de Villaviciosa por alguna persona de posición lo bastante alta para permitirle guardar no solo una gran cantidad de monedas, sino, además, en un estado de conservación, casi todas, tal que permite concluir que se retiraron de la circulación muy poco después de su producción, y ello a lo largo de un largo período de tiempo. Todos estos datos son los que nos llevan a agrupar en una misma descripción los tres conjuntos de piezas que, para recapitular, estaban en el MAECO en tres localizaciones y estado de registro:

1) Las monedas del hallazgo de Villaviciosa que S. de los Santos registró como tales y cuya unidad, como es lógico, mantuvo el Museo; son las que muestran números de registro entre el 4812 y el 5035.
2) Las también depositadas en su momento, en la tercera década del siglo XX, como pertenecientes al mismo hallazgo, pero que, habiendo sido desechadas en un primer momento para engrosar la colección del Museo, no recibieron registros individuales y quedaron dispersas por la institución; muchas de ellas hemos podido agruparlas, sin que sea posible afirmar que las que siguen faltando fueron definitivamente objeto de cambio con otros museos o si siguen dispersas en espacios de la institución a los que no hayamos tenido acceso. Este grupo de monedas no tenía registro, al menos cuando terminamos nuestra labor.
3) Las piezas árabes emirales de la colección Camacho Padilla, que, por las razones antes vistas, consideramos parte integrante del mismo conjunto arqueológico, y que presentan números de registro comprendidos entre el 24647 y el 25258.

El catálogo que presentamos en apéndice incluye, ordenadas por fechas y rasgos de ordenación numismática con arreglo al corpus emiral omeya, las piezas de estos tres grupos, siendo posible distinguir unas de otras por el dato de sus números de registro o por la ausencia de éste. Nuestra labor ha consistido, tanto en lo que respecta a las monedas de los dos primeros grupos, como a las contenidas en el tercero, sobre las que trabajamos entre septiembre de 2004 y febrero de 2005, en leer, pesar, medir y clasificar la totalidad de las piezas, muchas de las cuales ya habían sido examinadas, como hemos dicho, por S. de los Santos. Sin embargo, las anotaciones que el MAECO puso a nuestra disposición presentaban frecuentes confusiones por lecturas defectuosas de los

numerales árabes (entre el 100 y el 200[18]; entre el 70, el 60 y el 90; entre el 7, el 9 y el 2, y entre el 8 y el 5) que aparecen en los epígrafes de datación. Dichas confusiones –y éste es un dato por retener– se repiten tanto en las monedas del conjunto más antiguo del MAECO como en las que componen la colección Camacho Padilla. Ello nos llevó a revisar exhaustivamente toda la clasificación realizada, y a proponer, en la medida en que hayamos acertado, lecturas de años divergentes en muchos casos. Nuestra labor se justifica no solamente por el mero interés museográfico de catalogar y ofrecer listas de piezas arqueológicas, ni tampoco por el deseo de dar a conocer la composición de un hallazgo emiral, siendo ambas, importantes justificaciones. Sino, por un lado, porque se trata del mayor conjunto de dírhams emirales conocido si lo consideramos en su totalidad, o entre los mayores si lo tomamos en sus tres grupos museográficos, y, por otro, debido a que la casi totalidad de las piezas muestra una integridad y grado de conservación que nos aproxima a los pesos y apariencias que tuvieron las monedas cuando se producían.

3. La cuestión monetaria

En primer lugar, los datos derivados del conjunto en su totalidad nos permiten mantener –según avanzamos al principio– con la base arqueológica más sólida (tanto por el número de piezas a que nos referimos como por el excelente estado de conservación de la mayoría de ellas) que el emirato omeya de al-Andalus sí emitió moneda canónica, es decir, con arreglo a las categorías del *fiqh* o derecho, en cuanto a las piezas de oro y plata que las autoridades estatales producían, garantizando un peso estable en piezas realizadas en uno de esos dos metales o en los dos a un tiempo. Esto significa que, a efectos de ley islámica, solo puede hablase de moneda canónica si se trata de acuñaciones en oro (dinar) o en plata (dírham), que sirven como unidades en el sistema recaudatorio de la *zakāt* o limosna canónica obligatoria. Ello se desprende, por ejemplo, de los tratados de derecho islámico, que, a lo largo de toda la historia de la Iberia islámica, se refieren solo a las piezas en oro y plata como canónicas, dejando fuera a las acuñaciones en bronce, y siguiendo, desde luego, pautas asentadas en las fuentes escriturales islámicas más antiguas e influyentes[19].

(18) Compruébese en la *Figura 4* de la *Lámina I*.

(19) Sobre todo esto, cf., entre las fuentes primarias, al-ʻAzafī (*Iṯbāt*), al-Bāhilī («Maqādīr»), Ibn al-Ŷayyāb (*Taqrīb*: fol. 9 y ss.), Mālik (*Muwaṭṭa'*: 162 y ss.), a las que se pueden añadir

Pero, además de ello, ya hemos visto que solo puede hablarse con propiedad de moneda, si se trata de unidades con un valor estable. Pues bien, como se observa en el catálogo adjunto, las monedas de plata o dírhams del hallazgo de Villaviciosa y las que suponemos de la misma procedencia muestran una evidente estabilidad en el peso, en torno a los 2,7 gramos; algo muy de notar, si consideramos que estamos aún en plena Edad Media, muy lejos, pues, de los avances técnicos posteriores.

Ello, en clara contraposición a lo que ocurrió unas décadas después, aún durante el emirato, cuando las piezas eran sistemáticamente agredidas en su integridad(20), dando con ello lugar a un sistema que se basaba en cantidades mayores o menores de metal precioso sancionado por el Estado, pero ya no a monedas propiamente dichas. Posteriormente, el colapso de las acuñaciones emirales acabaría dando lugar a un nuevo sistema de emisiones, el del califato de Córdoba basado en acuñaciones, ahora tanto en oro como en plata, pero no de monedas, ya que, como se observa una y otra vez, esas acuñaciones están muy lejos de presentar una estabilidad en los pesos(21), como ya hemos visto que observaba F. Codera. Siguiendo modelos instaurados en Oriente con los ʻAbbāsíes, a partir de las últimas décadas del siglo III/IX(22), las autoridades omeyas andalusíes abandonaron la moneda y comenzaron a acuñar objetos, con un alto elemento epigráfico religioso, en metales preciosos, lo cual sí garantizaba el Estado, pero con pesos tan heterogéneos que imposibilitaban transacciones basadas en unidades monetarias. De manera que, hasta la llegada de los almorávides, cuando las acuñaciones volvieron a convertirse en unidades monetarias gracias a la homogeneidad de peso de las unidades, habríamos de hablar de medallas o de lingotes –lo hemos anticipado– y no de monedas, si queremos ser precisos en el uso de los términos, al referirnos a las acuñaciones de los califatos omeya y ḥammūdí, y de los reyezuelos de Taifas. El asunto es de una importancia tal para la historia numismática, jurídica y económica de al-Andalus que requiere investigaciones pormenorizadas, sobre todo en lo que respecta a las consecuencias del hecho, para los distintos períodos mencionados.

obras de léxico, donde, para referirse a la noción de dinero, se habla de dinares y dírhams, como hace Ibn al-Sīd (*Ḥulal*: 36); y, entre las secundarias, Chalmeta Gendrón (2000: 180), Hofman Vannus (2004), Serrano (1998: 99-101) y Vallvé (1984).

(20) Cf. Marinho (1983), Vega Martín y Peña Martín (2002).

(21) Cf., por ejemplo, Frochoso Sánchez (1996).

(22) Cf., por ejemplo, Muḥammad (1965).

Por lo que se refiere al período previo al emirato de ʻAbd al-Raḥmān II, esto es, hasta principios del siglo III/segunda-tercera décadas del IX, que es cuando se produjo el ocultamiento que nos ocupa, éste nos permite afirmar con rotundidad que, al menos hasta entonces, los emires omeyas emitieron verdaderas unidades monetarias, mostrando un dominio técnico y un control administrativo sobre las acuñaciones que son muy de resaltar para un período tan remoto de la historia medieval de la Península Ibérica.

4. Observaciones epigráficas

Otra muestra de dicho control sobre las monedas de plata –recordemos que los emires no emitieron oro, y que las acuñaciones en cobre estaban fuera de lo establecido canónicamente para la acuñación– lo constituye la precisión con que solían estar grabadas las inscripciones, que respondían al modelo instaurado en Oriente por los Omeyas de Damasco: un conjunto de leyendas de carácter predominantemente religioso y que venían, en cierto modo, a remplazar al contenido iconográfico de las monedas bizantinas y persas sasaníes, en concurrencia con las cuales aparecieron las primeras monedas islámicas[23]. Recordemos, sumariamente, el contenido epigráfico de una de esas monedas emirales, que se repitió en todas las serie, salvo en lo relativo al año de emisión. Tomemos, por ejemplo, la pieza andalusí más antigua del conjunto (nº 7 del catálogo adjunto), cuyos epígrafes, de fuente principalmente coránica, y divididos en cuatro partes o zonas (margen –*M*– y área central –*C*– de cada lado), son los siguientes:

I.M:

بسم الله ضرب هذا الدرهم بالأندلس سنة سبع وأربعين ومئة.

En el nombre de Dios: Acuñóse este dírham en al-Andalus el año 147.

I.C:

لا اله إلا / الله وحده / لا شريك له.

No hay más dios / que Dios solo, / que no tiene asociado.

(23) Cf. Vega Martín y Peña Martín (2001).

II.M:

محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون.

Muḥammad es el enviado de Dios, Quien lo envió con la Guía y la Ley de la Verdad para que la manifestara sobre toda ley, mal que plazca a los asociadores.

II.C:

الله أحد الله / الصمد لم يلد و / لم يولد و لم يكن / له كفوا أحد

Dios es Uno, Dios / el Absoluto, Quien ni engendró ni / nació ni tiene / par alguno.

En consonancia con esa precisión epigráfica plasmada en las monedas del emirato omeya, está el que sea muy excepcional encontrar en algunos ejemplares epígrafes de datación donde los numerales presentan rasgos dialectales o tal vez errores. Así, la decena correspondiente a ochenta aparece con frecuencia escrita de manera defectiva, con falta del *alif*, es decir, *ṯamanīn* en lugar de *ṯamānīn*, por ejemplo, en la pieza nº 250 del catálogo. Esto parece ser más bien atribuible a un error o a un rasgo ortográfico que a una característica dialectal. Por otra parte, varias alteraciones se concentran en torno a la unidad para el numeral dos. Así, en el año 182 H., junto a la grafía correcta, *ṯnatayn*, se registran otras tres: en varios ejemplares (n°s 475, 483, 495 y 499) se lee *ṯantayn*, que podría responder a una variedad dialectal; en otros dos (n°s 476 y 491), por el contrario lo que se observa es una discordancia de género: *iṯnayn*, en tanto que en algún otro ejemplar (nº 479) parece haber quedado plasmado un error de declinación o un simple lapsus (*ṯantān*) respecto de la variedad dialectal antes señalada. De modo que, en monedas del año 192 H., la unidad se escribe *iṯnayn*, esto es, sin observancia de la concordancia de género, en lo que sí podría ser un rasgo dialectal gramatical; esto puede observarse, por ejemplo, en la moneda nº 299 del catálogo. Sin embargo, en el mismo año, y en la moneda nº 312, entre otras, la unidad se escribe atendiendo a la concordancia de género, pero con un tratamiento distinto del inicio de la palabra: *ṯintayn* en lugar de

iṯnatayn, que se usa también en Oriente[24].

Se trata, pues, en suma, de un magro conjunto de observaciones el que podemos extraer de los usos epigráficos de estas monedas. Poco es seguramente lo que de estos datos se podrá desprender para el estudio de los usos lingüísticos en árabe escrito andalusí. Sin embargo, es necesario dar cuenta de dichas variedades en las inscripciones, ya que son indicio de que hubo diferentes personas y acaso también talleres implicados en el proceso de fabricación de los dírhams, que, como vamos viendo alcanzó una escala cuantitativa considerable. Y esto nos traslada ya al núcleo de la cuestión en que deseamos hacer hincapié.

5. Los problemas históricos

Pues, en efecto, este gran conjunto emiral, que llega hasta el año 201 H./816-7 J.C., remite, precisamente por ello, a dos problemas de orden ampliamente histórico. El primero es que las piezas abajo descritas fueron probablemente ocultadas muy poco antes de que se produjeran, en Córdoba, los sucesos llamados del Arrabal (en ramadán de 202/marzo de 818), bien conocidos por la narración que de ellos proporciona Ibn Ḥayyān[25] así como por los concienzudos análisis que de sus pormenores y consecuencias ha hecho la historiografía contemporánea[26]. Por razones de espacio y oportunidad dejaremos de un lado las posibles relaciones entre el conjunto aquí descrito y las revueltas del Arrabal, tanto en sí mismas como en cuanto a lo que representan, como momento clave en la historia de los Omeyas andalusíes; y nos concentraremos en el otro aspecto, el más puramente monetario.

Pues tal vez lo más importante que nos ofrece este abundante conjunto (o par de conjuntos, si acaso) de monedas emirales –y dejando también a un lado la información que indirectamente pueda proporcionarnos respecto al sentido que hay que atribuirle al topónimo *al-Andalus*, que figura como ceca en todos los ejemplares–, es base arqueológica muy sólida para reconsiderar cierta extendida creencia de que antes de ʻAbd al-Raḥmān II la amonedación canónica había sido o nula o muy escasa. Según esta opinión, solo a partir del reinado de este emir puede hablarse con propiedad de producción monetaria a partir de una ceca administrada por el Estado, de manera que habría que pensar que la actividad

(24) Cf. Klat (2002: *passim*).
(25) Ibn Ḥayyān (*Crónica*: 55 y ss.).
(26) Cf. Manzano Moreno (2006: 330 y ss.), como ejemplo destacado y reciente.

mercantil o la contratación de servicios, incluso en las grandes ciudades andalusíes, estuvo hasta entonces basada en el trueque. Nuestra tesis, naturalmente, es que, como demuestra de manera tajante la ingente cantidad de ejemplares del conjunto, mucho antes de ‘Abd al-Raḥmān II se había acometido en al-Andalus una labor sistemática de acuñación de monedas y que éstas debieron de circular, al menos por los mayores núcleos urbanos, de modo que se garantizara el funcionamiento de una economía mercantil y una actividad fiscal y/o penal, basadas en la existencia de las monedas.

La cuestión viene de antiguo. En efecto, en el año 1874 F. Codera publicó un opúsculo en que se las había con los errores que, según él, habían cometido algunos numismáticos de fuera de España. El primero de los investigadores a quienes F. Codera contradecía era el orientalista y teólogo danés Jakob Georg Christian Adler (1756-1834), una de cuyas afirmaciones fue, además, compartida por otra gran autoridad del orientalismo clásico europeo, Oluf Gerhard Tychsen (1734-1815). F. Codera escribía lo siguiente[27]:

> *«El autor más antiguo de numismática árabe que ha llegado á nuestras manos es Adler, que en 1782 publicó en Roma su obra* Museum cuficum borgianum*. Velitris. En ella da noticias generales sobre la numismática árabe, y describe las monedas y otros objetos que se encontraban en el museo del Cardenal Estéban Borgia en la ciudad de Veletri: en 1795 publicó en Altona su* Museum cuf. Borg. Velitris, pars. II*, obra que marca un gran progreso en los estudios numismáticos, y en donde el autor rectifica algunas de las apreciaciones de su primera parte.*
> *Tanto Adler como Tychsen parecen admitir que Ábdo-r-Rahman II fue quien primero acuñó en España monedas con caractéres árabes, pues de él dice Adler:* Primus (inter hispanos) suo nomine pecuniam excusit, antea pecuniam Asiaticam habebant*. [...] Al publicar la segunda parte de su obra, Adler debió convencerse de que antes de Ábdo-r-Rahman II se habia acuñado moneda árabe en España, pues describe perfectamente un dirhem acuñado en Andalus en el año 165 de la Egira (781, 782 de J.C.), dirhem que dice era el más antiguo de los conocidos entónces, pues el publicado en el* Repertorio bíblico y oriental Eichhordiano*, t. XVII, muy semejante al anterior, pertenecia al año 166.»*

(27) Codera y Zaidín (1874b: 3-4).

El gran arabista español y verdadero impulsor de los estudios científicos sobre la moneda andalusí en España, ponía de manifiesto una discordancia evidente entre la historiografía y los datos arqueológicos, pues éstos, incluso sin ser entonces muy abundantes, contradecían lo dicho por los investigadores, aunque se tratase de los más autorizados. El siguiente jalón importante en la historia de este asunto se produce ya en el siglo XX, cuando É. Lévi-Provençal, al exponer la historia de al-Andalus omeya en tiempos de ʻAbd al-Raḥmān II, a partir del manuscrito –a la sazón, inédito–, de *Al-Muqtabas* de Ibn Ḥayyān, escribía lo siguiente[28]:

> *«El poder real se traduce en Córdoba, como en Bagdad, por la institución de los monopolios del Estado: acuñación de moneda y mantenimiento de los talleres en que son tejidas las preciosas telas que llevan el nombre del soberano reinante. Los historiadores de al-Andalus atribuyen esta doble iniciativa a 'Abd al-Rahman II. Anteriormente a él –dicen–, las monedas acuñadas dentro de España eran muy raras, y casi únicamente dirhemes de plata y óbolos (*fals*) de bronce; las piezas que circulaban en el país, sin hablar de algunos raros dinares de oro, eran generalmente, africanas u orientales, y su número reducido perjudicaba las transacciones comerciales, muchas de las cuales debían hacerse por simple permuta. […] 'Abd al-Rahman II quiso poner remedio a los inconvenientes de esta situación multiplicando el número de piezas de plata y de bronce que circulaban, y con este objeto creó en Córdoba una «ceca» o casa de la moneda (*dar al-sikka*), cuya dirección confió al especialista Harith ben Abi-l-Shibl.»*

Más tarde, otra de los grandes especialistas en historia general de al-Andalus, R. Arié[29], situaba entre los años 822 y 831 J.C. (207 y 216 H.) la «fundación en Córdoba de la primera ceca oficial» y las «primeras acuñaciones en plata», lo que de nuevo situaría el comienzo de la producción sistemática de moneda canónica en el reinado de ʻAbd al-Raḥmān II. Y esto, como decimos, queda desdicho por los datos arqueológicos que proporciona el conjunto que aquí nos ocupa, entre otros tesorillos descritos o colecciones museísticas

(28) Lévi-Provençal (1950: 164-165).
(29) *España musulmana (siglos VIII-XV)* (1984), p. 605.

catalogadas, todos los cuales ofrecen una abrumadora evidencia de que antes de ʻAbd al-Raḥmān II se produjeron en al-Andalus dírhams en un copioso número, bajo un estricto control y con altos índices de eficiencia en la producción.

6. El problema historiográfico

Aun sin entrar a fondo en un análisis de los motivos que hayan producido la discordancia entre las informaciones facilitadas por Ibn Ḥayyān, de un lado, y la palmaria y nutrida realidad arqueológica, de otro; podemos acopiar algunos datos más. Partamos, para ello, del texto árabe del *Kitāb al-Muqtabas* de donde parte la información distorsionada en cuestión; texto que transliteramos a partir de la reproducción facsimilar[30], con las mínimas adaptaciones ortográficas:

وقال عيسى الرازي في أيام الأمير عبد الرحمن بن الحكم استحكم أمر السكة والطراز بقرطبة على أن أصلهما قد كان تبعث في مدة أبي جده عبد الرحمن بن معاوية الأمير الداخل ومن بعده غير أنهما لم يقويا ولا كثرت الأعمال بهما إلى أن جاءت دولة هذا الأمير عبد الرحمن فأنهما قويا واتسع العمل بهما والاستفادة منهما فنوّه شأنهما وأجر الرزق السلطاني على من يتولاهما وكان أول ولاة السكة للأمير عبد الرحمن سميه وظئره عبد الرحمن بن أبي سهل. وقال عيسى بن أحمد الرازي وفيها أيضا اتخذت بقرطبة السكة وقام فيها ضرب الدراهم منقوشة باسمه مقدرة على عياره ولم يكن بها دار ضرب منذ فتحها العرب وكان أهلها يتعاملون بما يحمل إليهم من دراهم أهل الشرق ودنانيرهم فالمال قلّ لديهم وعدم عندهم وكان معولهم على أثمان غلة أرضهم من الحنطة والزيت والحريروالكتان إلى غلات معادنها وما أشبهها من فوائدها تحمله أهل العدوة عنهم في الماء أيام المصيف فيأخذون به من عينهم ما يتجاوزون في متاجرهم وبياعاتهم إلى أن سبق هذا الأمير عبد الرحمن باتخاذ السكة والمثير لذكرها عنده والهادي إلى منفعتها حارث بن عبد الرحمن المعروف بأبي الشبل فأخذ برأيه فيها وقلده إياها وكان ظئرا له أثيرا عنده وكان عبد الرحمن أول من ضرب المال بالأندلس واتخذ فيها السكة.

De este pasaje, complicado en varios de sus aspectos, han ofrecido M. ʻAlī Makkī y F. Corriente la versión que sigue[31]:

(30) Ibn Ḥayyān (*Muqtabis II*: 143*r*).
(31) Ibn Ḥayyān (*Crónica*: 180).

«Dice ʻĪsà Arrāzī:

En la época del emir ʻAbdarraḥmān b. Alḥakam se consolidaron en Córdoba la ceca y la manufactura de ṭirāz*, aunque su origen se remontaba a tiempos de su bisabuelo ʻAbdarraḥmān b. Muʻāwiyah, el emir emigrado, y de sus sucesores, si bien no tuvieron importancia ni gran actividad, hasta llegar a la época de este emir, ʻAbdarraḥmān, en que se afirmaron y extendieron con gran provecho, pues les dio gran importancia y asignó sueldo del peculio real (*rizq sulṭānī*) a quienes las desempeñaron. El primer prefecto de la ceca bajo ʻAbdarraḥmān fue su tocayo y ayo, ʻAbdarraḥmān b. Abī Sahl.*

Dice ʻĪsà b. Aḥmad Arrāzī:

En el mismo [año] se instituyó en Córdoba también la ceca, comenzando en ella la acuñación de los dirhemes "mancusos"(32) *con su nombre, ajustados a su ley, siendo así que no había habido allí casa de la moneda desde que la conquistaron los árabes, efectuando sus gentes sus transacciones con los dirhemes y dinares que les traían de los orientales, por lo que el efectivo escaseaba y faltaba, ya que su fuente era el pago de productos agrícolas, como trigo, aceite, seda y lino, o productos minerales y similares, que importaban los norteafricanos por mar en la época estival, de donde sacaban el efectivo que circulaba en sus negocios y ventas, hasta que este emir ʻAbdarraḥmān tuvo la iniciativa de instituir la ceca. Quien se la mencionó e hizo ver su utilidad fue Ḥāriṯ b. ʻAbdarraḥmān, conocido por Abuššibl, cuyo consejo sobre el particular siguió, encomendándosela, pues era su ayo y favorito, siendo este emir el primero que acuñó moneda en Alandalús y estableció aquí la ceca.»*

El pasaje muestra una confusión que, en principio, podría derivar de la yuxtaposición de noticias diferentes, que se han hecho encajar entre sí. Esto, sin embargo, es una mera hipótesis en la que no nos toca entrar, pues no es nuestro objetivo realizar una crítica filológica o historiográfica del texto de Ibn Ḥayyān que nos ha llegado. Sí que nos afecta lo que se dice en concreto acerca de las monedas, materia en la cual el pasaje se muestra también muy confuso. Pues, como puede comprobarse a partir de la descripción del conjunto monetario que

(32) Los traductores introducen aquí una nota al pie, en la que se dan referencias bibliográficas acerca de la voz «mancuso» desde un punto de vista etimológico.

damos en apéndice, es evidente que antes de ʻAbd al-Raḥmān II, hubo dírhams «ajustados a su ley», si es que por ello hemos de entender que correspondían a un determinado patrón metrológico. Por otro lado, hay que rechazar de plano la idea de que con éste o con cualquiera otro emir omeya se acuñaran monedas con su nombre grabado («mancuso»). Tal vez esto sea simplemente un desajuste en la traducción de un original tan confuso. Es, así, un hecho que resulta difícil determinar qué quiere decirse en el original árabe cuándo se habla de *sikka*: ¿las monedas, su emisión como institución, el departamento del Estado que se encargaba de ello o el lugar donde se producían?

Por último, y éste es acaso el punto de mayor gravedad, resulta inaceptable la noticia de que, antes de ʻAbd al-Raḥmān II, los andalusíes tuvieran que valerse del trueque en sus actividades comerciales, por no contar sino con los dinares y dírhams que les llegaban de otras tierras islámicas. Pues bien, sobre todo esto último podría explicarse si consideramos que, en el pasaje reproducido, Ibn Ḥayyān ha mezclado informaciones relativas al último emir mencionado con las de su antepasado, ʻAbd al-Raḥmān I, de quien también se habla con cierta vaguedad. En suma, hemos de concluir que, aparte de alguna otra posible mala información del historiador, éste no ha sabido distinguir –a efectos numismáticos– entre los dos emires del mismo nombre, atribuyendo a los tiempos de ʻAbd al-Raḥmān II una situación que tuvo que producirse en al-Andalus en tiempos de ʻAbd al-Raḥmān I. Pues fue sin duda éste quien resolvió los problemas económicos indicados –al menos en lo referente a la producción de dírhams– comenzando una emisión sistemática y relativamente masiva de monedas canónicas.

De esto da muestra el gran número de piezas contenido en el conjunto que nos ocupa, datadas a partir de años correspondientes a ʻAbd al-Raḥmān I. Naturalmente, a ello hemos de unir los ejemplares de estos años anteriores a ʻAbd al-Raḥmān II que se hallan por doquier en distintas colecciones contemporáneas(33). Ahora bien, no es solo el número total de ejemplares –más de un millar sólo en el conjunto de que damos cuenta– el indicio de que disponemos para asegurar que fue el «emir emigrado» quien instituyó la amonedación canónica en al-Andalus. Sino que aún resulta más abrumador como prueba el hecho de que, para cada año contemos con un crecido número

(33) Cf., entre otros catálogos, Canto García e Ibrāhīm (2004), Canto García, Ibrāhīm y Escudero Martín (2000), Vega Martín y Peña Martín (2000-01)

de variedades de cuño, lo que implica una producción de notables proporciones. A eso se debe el que introduzcamos nuestro catálogo, ofrecido en apéndice, especificando en qué consisten las variedades numismáticas de que da muestra el presente conjunto, y que, desde luego, han de unirse a las ya descritas en la historiografía contemporánea. Pongamos un solo ejemplo de ello. Del año 165/781-2, correspondiente al reinado de ʻAbd al-Raḥmān I, se conocían ya al menos seis variantes distintas(34), a las que hemos de unir, a partir del conjunto aquí descrito, nada menos que otra decena. Aunque no se hayan realizado, que sepamos, estudios satisfactorios acerca de cuántos ejemplares se producían a partir de un mismo cuño, es manifiesto que contamos con indicios seguros de la existencia un número lo bastante elevado como para que el pasaje de Ibn Ḥayyān sea puesto en tela de juicio y desplacemos parte, como mínimo, de la información desde un ʻAbd al-Raḥmān, el Segundo, a otro, el Primero.

7. En conclusión

Hemos reconstruido lo que bien pudo haber sido el hallazgo, o una buena parte del hallazgo, de dírhams emirales de Villaviciosa, gracias a la adición de otros dos lotes de monedas, conservados asimismo en el MAECO. El resultado es un total de más de mil trescientas monedas que ofrecen una base sólida para juzgar la amonedación en al-Andalus antes del año 202 H./817-8 J.C., tanto por su número como por su estado de conservación.

Gracias al estudio de estas piezas podemos mantener que los Omeyas de Córdoba establecieron, poco después de asentarse en al-Andalus, es decir, en tiempos del primero de ellos, ʻAbd al-Raḥmān I, una producción sistemática de auténticas monedas, que no pudieron por menos de contribuir sustancialmente a las actividades comerciales, fiscales y penales de la época.

Dicho de otro modo, mucho antes de ʻAbd al-Raḥmān II podemos hablar ya de monedas en al-Andalus; y ello, muy a pesar de lo que durante décadas se ha mantenido en la historiografía contemporánea, a partir de una información proporcionada por Ibn Ḥayyān. La confrontación de los confusos datos de éste con los restos arqueológicos examinados nos lleva a concluir que el gran historiador cordobés atribuyó a ʻAbd al-Raḥmān II actuaciones que a todas luces correspondieron a su antecesor de mismo nombre, ʻAbd al-Raḥmān I.

Éste, pues, habría sido el iniciador en al-Andalus de una política de

(34) Miles (1950: 136).

acuñación sistemática de auténticas monedas, caracterizadas por su intercambiabilidad. Esta práctica se alteró mucho, más tarde, al final del emirato omeya y solo volvió a restablecerse gracias a la acción de los almorávides, varios siglos después. Podemos, pues, desmentir, al menos para los grandes núcleos urbanos, el que durante la segunda mitad del siglo II H./últimas décadas del VIII y comienzos del IX J.C. la actividad mercantil en al-Andalus tuviese que estar basada en una economía de trueque.

APÉNDICE: DESCRIPCIÓN DEL CONJUNTO

1. Generalidades

1.1. Contenido del conjunto

Así pues, lo que a continuación describimos son los tres lotes de monedas que creemos que se integran, todas, en el hallazgo de la finca «La Alcornocosa», en Villaviciosa (Córdoba). Más arriba, en el texto del presente trabajo hemos expuesto las razones –creemos que muy sólidas– con que contamos para defender que se trate del mismo hallazgo. Sin embargo, y como ya hemos dicho, en nuestro catálogo resulta fácil distinguir entre los tres conjuntos museográficos a partir de los números de registro o de su ausencia: 1) las monedas del hallazgo de Villaviciosa que inicialmente se tuvieron como tales, son las que muestran números de registro entre el 4812 y el 5035; 2) parte de las que, perteneciendo al mismo hallazgo, fueron desechadas en un principio para engrosar la colección del Museo, no recibieron registros individuales, y sin registros aparecen en el presente catálogo, y 3) las monedas emirales de la colección Camacho Padilla, que consideramos también del hallazgo de Villaviciosa y que presentan números de registro comprendidos entre el 24647 y el 25258.

Todas estas piezas corresponden a la denominación del dírham, la única canónica acuñada en al-Andalus durante el emirato omeya. Se trata, pues, de monedas redondas, en plata, todas ellas con el topónimo de emisión «al-Andalus», sobre cuya verdadera equivalencia sigue habiendo dudas, aunque, si nos atenemos a su literalidad, hemos de entender que corresponde a toda el área de la Península Ibérica bajo dominio islámico. Hemos advertido también más arriba que la casi totalidad de estas piezas se halla en un excelente estado de conservación. Si acaso, con una significativa excepción: el pequeño número de

dírhams más antiguos, los acuñados entre los años 90 H./708-9 J.C. y 97 H./715-6 J.C. (nos 1 al 6), que, aunque en el MAECO figuraban, bien por sus registros bien por su ubicación en el monetario donde se encontraban cuando comenzamos nuestro trabajo, como pertenecientes al hallazgo de Villaviciosa, precisamente estas dos razones, las fechas discordantes y el mal estado de conservación de algunas de estas piezas, nos llevan a proponer la hipótesis de que tal vez se trate de piezas pertenecientes al hallazgo de dírhams orientales de Baena, depositado también en el MAECO y ya detenidamente descrito y estudiado por F. Martín Escudero(35). En este caso, las notaciones de ceca sí que hacen referencia a localidades, dos en concreto: Wāsiṭ, en el sur de Iraq, donde los Omeyas situaron su ceca principal (nos 2 al 6), y al-Taymara, que M.G. Klat(36) identifica como un distrito de Iṣfahān.

1.2. Ejemplares con desperfectos

Es conveniente señalar que hay dos ejemplares (nos 158 y 161) muy por debajo del peso canónico y que presentan oxidaciones; ello podría ser indicio de uso de plata de una aleación indebida. Por otra parte, hay alguna moneda con acuñación defectuosa, como un ejemplar del 173 H. (nº 266) que presenta una reacuñación en la inscripción marginal del anverso. Por otro lado, hay algún ejemplar repintado (nº 152), y otro (nº 879) con acuñaciones invertidas en las orlas

Dado el estado de la mayor parte de las piezas, es excepcional que haya monedas agredidas en su propio entorno, como el ejemplar (nº 921) que está evidentemente recortado.

Hay algunos ejemplares con roturas (nos 129, 1177), y otros que presentan óxidos (nos 255, 501, 888), sin que sea posible determinar si ello se debe a que esos ejemplares están realizados en aleaciones peores que las del resto, si es que se han introducido por error entre el resto de las monedas, o ambas cosas a la vez. En dos casos (nos 158 y 161) los óxidos van acompañados de un peso mucho menor, lo que sí podría indicar circunstancias de la acuñación.

(35) Martín Escudero (2001 y 2005).
(36) Klat (2004: 14).

1.3. Novedades para el corpus de dírhams emirales omeyas

La magnitud del conjunto de monedas descrito es tal que supone una nueva llamada de atención a la necesidad de que se renueve el corpus de las piezas emirales, pues éste al igual que otros hallazgos muestra a las claras que la meritoria labor realizada por G.C. Miles(37) hace más de medio siglo comienza a estar claramente desfasada por efecto de hallazgos y descripciones posteriores, y que, por consiguiente, y a pesar de su excelencia en su momento, debería llevar a la confección de un nuevo corpus de moneda emiral omeya.

Ya en el ejemplar más antiguo de los dírhams andalusíes del hallazgo, el de 147 H. (nº 7) podemos hacer un añadido a la descripción de Miles, pues este ejemplar muestra en la orla del anverso cinco parejas de círculos, y en el área central del reverso, ningún signo; todo lo cual completa la descripción del gran investigador norteamericano.

En el año 158 H. encontramos dos ejemplares (nos 52 y 53) que responden a una variante novedosa, con cinco anillos sin punto distribuidos por la orla marginal del anverso, y ninguna decoración en el reverso.

Para el año 161 H. hemos registrado una particularidad ortográfica (tal vez solo un error) en la inscripción de la data, pues la unidad aparece sin *alif* (nº 70), así como una variedad no registrada por Miles en un ejemplar (nº 79) que presenta un punto sobre la tercera línea del área central del anverso.

En el año 162 H. se registra algún ejemplar (nº 80) con la acostumbrada vacilación en la grafía de la unidad, que aparece en la forma *ṯantayn*, es decir, escrito sin la letra inicial, el *alif*. Esta ortografía debió de ser estándar durante algún tiempo en diversas zonas geográficas del ámbito del árabe(38), ya que se observa también en dírhams omeyas orientales; y conviene recalcarlo, ya que puede llevar, como de hecho ha llevado, a errores de lectura.

En el año 163 H. hay una pequeña observación que hacer acerca de un ejemplar (nº 121) donde la *kāf* de *šarīk*, en la tercera línea del área central del anverso, va coronada por una suerte de tilde; por otra parte, hay una variedad no

(37) Miles (1950). Observemos, por otro lado, que el gran numísmata norteamericano incluyó en su corpus información facilitada en su día por el MAECO, y que, como hemos dicho antes, son abundantes las lecturas equivocadas que constaban en la documentación del Museo. De modo que parte de los datos de Miles son sin duda erróneos.

(38) Esta grafía es propia, según Klat (2000: 14) de las monedas acuñadas en Ŷayy y en al-Taymara. ¿Quiere esto indicar que hubo personas dialectalmente relacionadas con estas lejanas regiones envueltas en el proceso de la amonedación? No sabríamos decirlo.

registrada por Miles en el ejemplar (nº 125) que muestra dos signos desconocidos en el área central también: una característica estrella a la izquierda de la segunda línea y un punto sobre el *lām-alif* de la tercera.

El año 165 H. fue, a la luz de este hallazgo, muy importante en la historia de la amonedación andalusí; los resultados de su examen, con variedades diversas que no se registran en el corpus de Miles hacen pensar en un cambio sustancial en la política acuñadora de los emires: bien la proliferación de talleres en la ceca central, bien la aparición de otras cecas. Sea como sea, hay que registrar las siguientes particularidades. Dos ejemplares (nos 161 y 162) presentan un punto sobre la *dāl* de *al-dirham* en la orla del anverso; en tanto que otro (nº 163), aún en el mismo tipo de Miles, muestra una serie de signos en el área central del anverso: una estrella a la izquierda de la segunda línea y un punto a la derecha de la tercera. Otros dos ejemplares (nos 165 y 166), muy parecidos, presentan signos a la izquierda de las dos mismas líneas: dos puntos en un caso y un punto y una estrella en el otro. Del siguiente tipo de Miles contamos con otras dos variedades: una (nº 168) incluye dos anillos concéntricos seguidos en la orla del anverso, mientras que la otra (nº 169) presenta tres características rayas bajo la *lām* de *al-dirham*. Otro de los tipos de Miles muestra asimismo una variedad de signos bajo la misma palabra: cuatro rayas (nº 170), una estrella (nº 171) o tres rayas (nº 172). Una adición a cierto tipo de Miles permite el ejemplar (nº 174) donde el anverso vuelve a presentar signos a la izquierda de segunda y tercera líneas, mientras que la parte baja del anverso muestra dos puntos. Otros dos ejemplares (nos 176 y 177) se apartan mucho de lo descrito hasta ahora, con dos signos bajo la palabra *al-dirham* de la orla del anverso, y un punto en la parte superior del área central del reverso; en tanto que otro ejemplar (nº 178), también muy novedoso, incluye, en la orla del anverso un punto en uno de los anillos y, bajo la palabra antes indicada, un extraño signo compuesto por un creciente y una rayita.

Hay que saltar al año 167 H. para encontrar una nueva variante, la proporcionada por un ejemplar (nº 210) que muestra un punto en la parte superior del área central del reverso.

Del año 168 H., para el que Miles no señalaba variedades, el hallazgo presenta varias: tres ejemplares (nos 220, 222 y 221) muestran signos sobre la tercera línea del anverso, un punto en los dos primeros casos y un ángulo en el tercero; mientras que otro ejemplar (nº 223) incluye un signo en la parte superior del reverso.

Ya en el año 171 H. tres ejemplares son muestra de otras tantas novedades: uno (nº 245) muestra un punto a la derecha de la primera línea del anverso; otro (nº 246), un creciente hacia abajo sobre la tercera línea de la misma área, y el último (nº 247), un punto en la parte superior del área central del anverso.

El año siguiente, 172 H., solo ofrece la novedad de cierto espécimen (nº 253) con sendos puntos en la parte superior e inferior del área central del reverso.

En el año 173 H. es necesario hacer una pequeña adición al catálogo de Miles, y es que hay varios ejemplares (nos 257, 260 y 263) que permiten afirmar que la variedad 64c presenta, en el reverso, círculos en lugar de puntos. Además de eso, al mismo tipo 64c es necesario anotarle dos variantes: una (nº 268), con otro punto en la parte superior del reverso, y otra (nº 269), sin signo alguno en la parte inferior del reverso. En cuanto al tipo 64f, hay dos ejemplares (nos 272 y 273) que presentan puntos entre los círculos del margen del anverso. Por último, al tipo 64g hay que hacerle varias observaciones: un ejemplar (nº 277) presenta, en el margen del anverso, una complicada conjunción de signos (dos círculos, un triángulo, tres círculos y una estrella), a lo cual hay que unir el que en el reverso muestra, arriba y abajo, sendas estrellas; otro ejemplar (nº 278) presenta, en el reverso, un punto arriba y nada abajo, y un tercer ejemplar (nº 279) se aparta de lo descrito por Miles al no llevar ningún signo en la parte baja del reverso. El solo ejemplar del año 174 H. (nº 284) se aparta del único tipo descrito por Miles al llevar, arriba y abajo del área central del reverso, sendos puntos aislados.

También en el año 175 H. contamos con un solo ejemplar (nº 285) que presenta variante respecto al tipo 66a de Miles, pues en la parte alta del reverso muestra un creciente hacia abajo.

De manera semejante, casi todos los ejemplares del año 176 H. muestran novedades respecto al corpus de Miles: uno de ellos (nº 287) se aparta del tipo 67a por llevar círculos sin punto en el margen del anverso; otro (nº 288) es variante del 67b, ya que en la parte de abajo del reverso exhibe un triángulo de puntos hacia arriba; en tanto que un tercer ejemplar (nº 289) constituye un tipo muy diferente de los registrados, pues si en el margen del anverso muestra cinco círculos concéntricos, en el reverso carece de signos arriba, pero presenta uno, indeterminado, abajo.

Por su parte, el año 177 H. presenta sólo dos tipos de Miles: 68c y 68d; y,

mientras éste coincide con lo expuesto por el investigador norteamericano, todos los ejemplares del 68c muestran una novedad, consistente en que el reverso muestra, arriba y abajo, sendos signos que unas veces son dos puntos (nos 290-292 y 299) y otras, dos círculos (nos 293-298).

También el año 178 H. presenta dos novedades, ambas respecto al reverso del tipo de Miles 69b: en un ejemplar (nº 303), mientras que arriba no hay ningún signo, abajo aparece un creciente hacia arriba; y en otro (nº 304), hay sendos crecientes, hacia arriba y hacia abajo, respectivamente.

En el año 179 H. se registra (nº 305) una variedad no registrada por Miles, consistente en una orla de anverso adornada por cuatro pares de círculos, dos, con puntos a la derecha, y, en la parte superior del reverso, un punto.

En el año 180 H. comenzó, por razones políticas, un período de muy escasas acuñaciones, a juzgar por los hallazgos; a pesar de ello, se registra, en dos ejemplares (nos 307 y 308) la variante consistente en cinco anillos sin punto en la orla del anverso, y carencia de signos en las áreas centrales de ambas caras.

Un ejemplar (nº 310) del año 181 H. presenta una novedad respecto al corpus: cinco anillos con punto en la orla del anverso, y una estrella en la parte inferior del área central del reverso; además, todas las leyendas de dicha área muestra caligrafía inclinada.

Acabando ya el período de recesión numismática, el hallazgo ofrece una variedad novedosa para el año 184 H. en un espécimen (nº 319) caracterizado por sendos círculos en las partes alta y baja del área central del reverso.

Del tipo 76a de Miles, correspondiente al año 185 H., el hallazgo ofrece tres variedades: un ejemplar (nº 334) presenta dos puntos bajo la tercera línea del anverso; otro (nº 335), tres en ese mismo lugar, además de un triángulo de puntos en la parte baja del reverso, y un tercero (nº 336) carece de signos en el reverso.

Del tipo 77a del año 186 H. el hallazgo incluye también variedades no registradas: en un ejemplar (nº 351) el reverso muestra, en su parte alta, tres puntos en forma de *gamma*, y en otro (nº 352), en la misma área aparece un triángulo de puntos con el vértice arriba en la parte baja y nada en la alta.

Solo una variante del tipo 78a de Miles, del año 187 H., hay en el hallazgo, y corresponde a un ejemplar (nº 371) en la parte baja de cuyo reverso se muestra un punto pegado a la gráfila interna.

El año 188 H. ofrece un número relativamente alto de novedades: del

primer tipo de Miles, hay un ejemplar (nº 374) que añade tres puntos horizontales sobre la tercera línea del reverso; del segundo tipo, el 79b, hay dos ejemplares (nos 383 y 384) novedosos, pues carecen de signos en el reverso; y, además, se registra una variedad por completo diferente a las conocidas, la correspondiente a cierto ejemplar (nº 385) que muestra, en la orla del anverso, parejas de círculos con y sin puntos, y, sobre la tercera línea del reverso, tres puntos.

En el año 189 H. hay que destacar la presencia, registrada en tres ejemplares (nos 401, 402 y 403) de una variedad desconocida, con tres pares de círculos con punto y otros tres intercalados en la orla del anverso; ningún signo en el área central del anverso, y, en la del reverso, una estrella arriba y un creciente abajo.

En el año 190 H., a partir del cual comienzan a ser muy abundantes los ejemplares del hallazgo, se registran solo dos novedades, de la variante 81b de Miles, la que representa el ejemplar (nº 410) con un círculo entre dos anillos en la orla del margen, y tres puntos sobre la tercera línea del anverso; y de la variante 81c, pues cierto ejemplar (nº 443) muestra dos puntos bajo la última línea del reverso.

En el año 191 H. hay varios ejemplares (nos 464-470) que permiten hacer una adición al tipo 82c de Miles, pues muestran, en el reverso, una estrella sobre la primera línea y nada bajo la última. Además, hay una variedad de este mismo tipo, presente en el ejemplar (nº 471) que muestra sendas estrellas en dichas posiciones del reverso. Por otro lado, hay dos nuevo tipos: el que muestra un ejemplar (nº 472) con un signo bajo la tercera línea del anverso, y, en el reverso, una estrella arriba y nada abajo; y otro correspondiente al espécimen (nº 473) carente de signos en el anverso, mientras que el reverso, de nuevo, presenta solo una estrella sobre la primera leyenda.

Para el año 192 H. el hallazgo carece de ejemplares del tipo 83a de Miles; pero ofrece una variedad del tipo 83b plasmada en dos ejemplares (nos 496 y 497) que no muestran ningún signo bajo la última línea del reverso; otra, del 83d, con un ejemplar (nº 498) carente de signos en el anverso, y un tipo nuevo, plasmado en su solo espécimen (nº 500), cuya orla presenta cinco anillos con punto, cuyo anverso incluye una estrella bajo la tercera línea, y en cuyo reverso las leyendas centrales van enmarcadas, arriba y abajo, por sendos círculos entre triángulos de puntos.

Respecto al año 193 H. son varias las novedades registradas respecto a

diferentes tipos de Miles. Así, un ejemplar (nº 503) presenta una novedad respecto al tipo 84a, pues muestra sendos signos sobre y bajo las leyendas centrales del reverso. Del tipo 84d son varias las novedades: dos ejemplares (nos 540 y 541) muestran bajo la última línea del reverso un creciente sin punto hacia abajo; otro (nº 539) presenta una estrella sobre la primera línea del reverso; otro (nº 542), un círculo bajo la última, y, por último, otro, sendos puntos sobre y bajo las leyendas centrales, siempre del reverso.

Del año 194 H. hay pocas particularidades que señalar; solo un ejemplar (nº 594) con variedad del tipo 85a de Miles, pues incluye un punto sobre la primera línea del reverso y nada bajo la última; y otro (nº 597) donde se observa un tipo no registrado, consistente en carencia de signos en el anverso, mientras que en la parte baja del área central del reverso muestra un creciente hacia abajo con un punto y nada en la parte superior.

En cuanto al año 195 H., es posible añadir dos variantes respecto al mismo tipo, 86b, gracias al ejemplar (nº 661) que muestra bajo la última línea del reverso dos puntos, y a otro (nº 662), similar, con tres puntos. Por otra parte, también el tipo 86d ofrece materia para más precisiones, pues hay varios ejemplares (nos 738, 739 y 740) que muestran como novedad un punto sobre la tercera línea del anverso, y otros dos (nos 741 y 742), bajo la última línea de cuyo reverso muestran bien un triángulo hacia abajo bien un triángulo con punto a su izquierda. Y, por último, se completa asimismo la descripción del tipo 86g, gracias al ejemplar (nº 751) que muestra sendas estrellas por encima y por debajo de la leyenda central del reverso.

Del año 196 H. hay varios tipos que requieren ampliación. Así del 87a, contamos con dos ejemplares (nos 771 y 772) que muestran, bien un punto, bien una estrella, sobre la primera línea del reverso; y, de modo similar, dentro del tipo 87b, hay otra moneda (nº 775) marcada con un punto en esa misma posición. La descripción del tipo 87c se amplía gracias a dos ejemplares (nos 793 y 858) que presentan, fuera de la gráfila exterior del anverso, tres puntos sobre la palabra *al-Andalus*. Por otra parte, es necesario añadir cuatro variantes al tipo 87c: un ejemplar (nº 880) muestra un punto sobre la *lām* de la tercera línea del anverso; otro (nº 881), un creciente con punto en similar posición; un tercero (nº 882), un triángulo con punto a su izquierda bajo la última línea del reverso, y otros tres (nos 883-885), un punto sobre la primera línea y un triángulo bajo la última de la misma área. Del tipo 87d hay también variantes: dos ejemplares (nos 912 y 913) muestran, en el reverso, un punto sobre la primera línea y nada bajo

la última; otro (nº 914) carece de signos en el reverso, y un último (nº 915) exhibe, bajo la última línea de la misma área, un círculo con rayitas. Por último, hay que señalar un nuevo tipo, concretado en cierto espécimen (nº 920) que muestra un creciente con un signo en el área central del anverso, y, en el reverso, un punto sobre la primera línea y una suerte de ancla con un punto bajo la última.

En cuanto al año 197 H., pueden también señalarse variantes. Del tipo 88a de Miles hay tres distintas: un ejemplar (nº 986) muestra un área central del anverso carente de signos; otro (nº 987), un triángulo de puntos hacia arriba sobre la primera línea del reverso, y un tercero (988), también en el reverso, dos puntos sobre la primera línea y un creciente en el centro. También del tipo 88c encontramos una variante, plasmada en el ejemplar (nº 1056) que muestra sobre la primera línea y bajo la última, sendos crecientes con punto.

Del año 198 H., hay que hacer una observación general respecto al tipo 89a, en cuyo margen de anverso se observan cinco círculos con punto y no 6, como afirma Miles. De ese mismo tipo, hay un ejemplar (nº 1154) con la novedad de que, sobre la primera línea del reverso, muestra un punto. En tanto que del tipo 89b son tres las variantes: el área central de anverso de un espécimen (nº 1156) carece de signos; otros dos (nos 1157 y 1158), además de ello, exhiben un punto sobre la primera línea del reverso y dos bajo la última, y, para acabar, otros tres (nos 1159-1161) carecen de signos en el reverso.

En el tipo 90a, correspondiente al año 199 H. hay una variedad, plasmada en el ejemplar (nº 1163) que incluye la mención de las letras *mīm-ḥā'* sobre la tercera línea del anverso. Del tipo 90c hay también una variedad, plasmada en los tres ejemplares (nos 1168-70) que muestran, en su reverso, un punto sobre la primera línea y un triángulo de tres puntos, con el vértice arriba, bajo la última. En cuanto al tipo 90e, son tres los ejemplares (nos 1224-1226) que muestran una variante consistente en un punto sobre la primera línea del reverso y un triángulo de tres puntos, con el vértice abajo, bajo la última. Por último, del tipo 90f hay una variedad, plasmada en cuatro ejemplares (nos 1271-4) consistente en un punto sobre la primera línea del reverso y un triángulo de puntos con el vértice hacia arriba bajo la última.

Del tipo 91a, correspondiente al año 200 H., hay tres variantes que registrar: una se plasma en los cuatro ejemplares (nos 1277-1280) que muestran una gráfila de anverso marcada por cinco anillos; otra se representa en el ejemplar (nº 1281) que, además de ello, exhibe sendos círculos, uno encima y

otro debajo de las leyendas centrales del reverso, y la tercera, en los dos ejemplares (n°s 1282 y 1283) que muestran un reverso como el descrito en la variante anterior. Por otra parte, hay que añadir a la descripción de Miles el que dos ejemplares que representan a los tipos 91b (nº 1317) y 91c (nº 1340) incluyen un punto sobre la palabra *ḍuriba* en el margen del anverso. Por otra parte, son dos las variantes registradas del tipo 91b: una, observada en el ejemplar (nº 1338) cuyo reverso carece de marcas, y otra, en el espécimen (nº 1339) que muestra en el margen del anverso cuatro ojivas en vez de cinco círculos. Por último, hay un espécimen (nº 1343) a partir del cual puede describirse un nuevo tipo consistente en un margen de anverso marcado por cinco anillos sin punto y que muestra, bajo la última línea del reverso, dos puntos. Además, hay que observar un tipo novedoso, presente en un ejemplar (nº 1344) que muestra una gráfila de anverso marcada con cinco anillos, un punto en el centro del mismo anverso, y, en el reverso, un punto sobre la primera línea y un triángulo hacia arriba bajo la última.

En cuanto al año 201 H., último del hallazgo y es de suponer que por eso mismo representado en menor número, hay una variante del tipo 92b en el ejemplar (nº 1350) que muestra, en el reverso, un creciente con punto sobre la primera línea y nada bajo la última. Del tipo 92d son dos las variantes: una parece en el espécimen (nº 1360) que carece de signos en reverso, y otra en el que presenta (nº 1361) un punto sobre la primera línea.

2. Catálogo

2.1. Aclaraciones

Las monedas se presentan agrupadas en dos grandes bloques: a) las orientales, que, por las razones expuestas, consideramos que, aunque incluidas en el mismo conjunto museográfico (y por eso descritas aquí), pertenecen a un hallazgo diferente, y b) las andalusíes, todas del emirato omeya. Éstas se distribuyen por los años sucesivos de su emisión (que se expresan tanto por el calendario de la Hégira, que es el que se sigue en las monedas, como por el calendario de la era cristiana, que añadimos nosotros).

Para cada ejemplar descrito se ofrecen, en este orden, los datos siguientes: 1) número del presente catálogo; 2) peso en gramos; 3) diámetro en milímetros; 4) número de variedad en los corpus de Klat (2002), representado con una *K*, y en de Miles (1950), representado con una *M*, a los que hemos añadido la indicación: *v.* (de «variedad») en los casos en que el hallazgo proporciona

rasgos no registrados hasta ahora; 5) registro en el MAECO; la abreviatura *sin rg.* significa sin registro individual de la pieza de que se trate, por supuesto, en el momento en que se llevó a cabo el estudio; cuando para una moneda se dan dos números de registro en el Museo, es que la pieza está partida en dos pedazos. Cuando dos piezas son similares en todos los rasgos formales indicados y carecían de registro en el MAECO las distinguimos por su posición relativa de cuños de anverso y reverso, expresada, como suele hacerse por las horas del reloj (*2 h.*, *11 h.*, etc.), tomando como referencia el anverso.

***

2.2. Dírhams orientales (¿acaso del hallazgo de Baena?)

Ceca: al-Taymara
90 H./708-9 J.C.
0001. 2,6 g., 28,36 mm., K 206, sin rg.

Ceca: Wāsiṭ
86 H./705 J.C.
0002. 2,8 g., 27,69 mm., K 681, 04968.

92 H./710-1 J.C.
0003. 2,8 g., 28,37 mm., K 687, 05012.

94 H./712-3 J.C.
0004. 2,8 g., 27,23 mm., K 689, 04966.

95 H./713-4 J.C.
0005. 2,7 g., 26,48 mm., K 690a, 04985.

97 H./715-6 J.C.
0006. 2,7 g., 26,03 mm., K 692b, 05002.

3.3. Dírhams andalusíes (todos de la ceca «al-Andalus»)

147 H./764-5 J.C.
0007. 2,7 g., 27,41 mm., M 38, 05032.

148 H./765-6 J.C.
0008. 2,6 g., 27,77 mm., M 39, 04916.

150 H./767-8 J.C.
0009. 2,6 g., 25,51 mm., M 41, sin rg.
0010. 2,7 g., 26,16 mm., M 41, 05014.
0011. 2,8 g., 26,22 mm., M 41, 04841.

151 H./768-8 J.C.
0012. 2,8 g., 26,52 mm., M 42, 05005.
0013. 2,8 g., 27,91 mm., M 42, sin rg.

152 H./769-70 J.C.
0014. 2,8 g., 25,97 mm., M 43, 02605e.

153 H./770 J.C.
0015. 2,7 g., 26,46 mm., M 44a, sin rg.
0016. 2,8 g., 28,30 mm., M 44a, sin rg.
0017. 2,7 g., 27,05 mm., M 44b, 05034.
0018. 2,7 g., 28,00 mm., M 44b, sin rg.
0019. 2,7 g., 28,19 mm., M 44b, 04871.
0020. 2,7 g., 28,22 mm., M 44b, sin rg.
0021. 2,8 g., 27,30 mm., M 44b, sin rg.
0022. 2,8 g., 27,85 mm., M 44b, sin rg.
0023. 2,8 g., 28,00 mm., M 44b, 04927.

0024. 2,8 g., 28,37 mm., M 44b, 04828.
0025. 2,8 g., 29,24 mm., M 44b, 04892.

154 H./770-1 J.C.
0026. 2,6 g., 29,25 mm., M 45, 04857.
0027. 2,7 g., 27,24 mm., M 45, 24895.
0028. 2,7 g., 28,46 mm., M 45, 04984.
0029. 2,7 g., 28,54 mm., M 45, 04814.
0030. 2,7 g., 28,58 mm., M 45, 04975.
0031. 2,7 g., 28,93 mm., M 45, sin rg.
0032. 2,7 g., 29,53 mm., M 45, sin rg.
0033. 2,7 g., 29,68 mm., M 45, 07556.
0034. 2,8 g., 27,93 mm., M 45, sin rg.
0035. 2,8 g., 28,04 mm., M 45, sin rg.
0036. 2,8 g., 28,24 mm., M 45, 24702.
0037. 2,8 g., 28,32 mm., M 45, sin rg.
0038. 2,8 g., 28,45 mm., M 45, 04898.
0039. 2,8 g., 28,55 mm., M 45, 24948.

155 H./771-2 J.C.
0040. 2,7 g., 28,23 mm., M 46, 04952.
0041. 2,7 g., 28,57 mm., M 46, sin rg.
0042. 2,7 g., 28,88 mm., M 46, 04960.

156 H./772-3 J.C.
0043. 2,5 g., 28,77 mm., M 47, 04904.
0044. 2,6 g., 28,30 mm., M 47, 04924.
0045. 2,7 g., 30,33 mm., M 47, sin rg.
0046. 2,8 g., 29,52 mm., M 47, 05033.

157 H./773-4 J.C.
0047. 2,6 g., 27,71 mm., M 48, sin rg.
0048. 2,7 g., 28,32 mm., M 48, 04963.
0049. 2,7 g., 28,75 mm., M 48, sin rg.
0050. 2,7 g., 28,96 mm., M 48, sin rg.
0051. 2,7 g., 29,57 mm., M 48, 04942.

158 H./774-5 J.C.
0052. 2,8 g., 27,54 mm., M 49 v., 04999.
0053. 2,7 g., 27,75 mm., M 49 v., 04988.

159 H./775-6 J.C.
0054. 2,7 g., 27,72 mm., M 50, 04961.
0055. 2,7 g., 27,81 mm., M 50, 05006.
0056. 2,8 g., 27,53 mm., M 50, 05016.

160 H./776-7 J.C.
0057. 2,7 g., 27,59 mm., M 51, sin rg.
0058. 2,7 g., 27,66 mm., M 51, 04981.
0059. 2,7 g., 27,92 mm., M 51, 04964.
0060. 2,7 g., 28,07 mm., M 51, 04895.
0061. 2,7 g., 28,66 mm., M 51, sin rg.
0062. 2,7 g., 28,80 mm., M 51, 24681.
0063. 2,8 g., 27,89 mm., M 51, sin rg.

161 H./777 J.C.
0064. 2,5 g., 28,88 mm., M 52, 25193.
0065. 2,6 g., 28,26 mm., M 52, 25148.
0066. 2,7 g., 28,37 mm., M 52, 04938.
0067. 2,7 g., 28,87 mm., M 52, 24955.
0068. 2,7 g., 29,17 mm., M 52, 04991.
0069. 2,7 g., 29,30 mm., M 52, 04958.
0070. 2,7 g., 29,34 mm., M 52, 25131/138.
0071. 2,7 g., 29,60 mm., M 52, 04834.
0072. 2,7 g., 29,75 mm., M 52, 25021.
0073. 2,7 g., 29,80 mm., M 52, sin rg.
0074. 2,7 g., 30,13 mm., M 52, 25078.
0075. 2,7 g., 30,43 mm., M 52, 24808.
0076. 2,8 g., 28,54 mm., M 52, sin rg.
0077. 2,8 g., 30,60 mm., M 52, 24858.
0078. 2,8 g., 30,61 mm., M 52, 04944.
0079. 2,7 g., 29,55 mm., M 52 v., 24954.

162 H./778-9 J.C.
0080. 2,6 g., 26,36 mm., M 53, 25218.
0081. 2,6 g., 27,34 mm., M 53, sin rg.
0082. 2,6 g., 27,72 mm., M 53, 25027.
0083. 2,7 g., 26,08 mm., M 53, sin rg.
0084. 2,7 g., 26,24 mm., M 53, sin rg.
0085. 2,7 g., 26,71 mm., M 53, sin rg.
0086. 2,7 g., 26,76 mm., M 53, 24828.
0087. 2,7 g., 27,16 mm., M 53, 25076.
0088. 2,7 g., 27,18 mm., M 53, sin rg.
0089. 2,7 g., 27,39 mm., M 53, sin rg.
0090. 2,7 g., 27,53 mm., M 53, sin rg.
0091. 2,7 g., 27,57 mm., M 53, 25164.

0092. 2,7 g., 28,07 mm., M 53, sin rg.
0093. 2,7 g., 28,15 mm., M 53, sin rg.
0094. 2,7 g., 28,55 mm., M 53, sin rg.
0095. 2,8 g., 26,12 mm., M 53, sin rg.
0096. 2,8 g., 27,12 mm., M 53, sin rg.
0097. 2,8 g., 27,64 mm., M 53, sin rg.
0098. 2,8 g., 27,68 mm., M 53, sin rg.
0099. 2,8 g., 27,78 mm., M 53, 04992.
0100. 2,8 g., 27,78 mm., M 53, 04854.
0101. 2,8 g., 28,68 mm., M 53, 24997.

163 H./779-80 J.C.
0102. 2,4 g., 29,37 mm., M 54a, sin rg.
0103. 2,6 g., 30,66 mm., M 54a, 24799.
0104. 2,6 g., 30,87 mm., M 54a, 24753.
0105. 2,5 g., 29,81 mm., M 54a, sin rg.
0106. 2,7 g., 29,37 mm., M 54a, 24775.
0107. 2,7 g., 29,99 mm., M 54a, 04973.
0108. 2,7 g., 30,03 mm., M 54a, 04860.
0109. 2,7 g., 30,11 mm., M 54a, 24650.
0110. 2,7 g., 30,15 mm., M 54a, sin rg.
0111. 2,7 g., 30,38 mm., M 54a, 04840.
0112. 2,7 g., 30,43 mm., M 54a, 24687.
0113. 2,7 g., 30,52 mm., M 54a, sin rg.
0114. 2,7 g., 30,60 mm., M 54a, sin rg.
0115. 2,7 g., 30,65 mm., M 54a, 25112.
0116. 2,7 g., 30,80 mm., M 54a, 04997.
0117. 2,7 g., 30,82 mm., M 54a, 04867.
0118. 2,7 g., 30,90 mm., M 54a, 04939.
0119. 2,7 g., 31,09 mm., M 54a, 04922.
0120. 2,7 g., 31,17 mm., M 54a, sin rg.
0121. 2,7 g., 31,50 mm., M 54a, 24767.
0122. 2,8 g., 30,44 mm., M 54a, 25031/137.
0123. 2,8 g., 30,83 mm., M 54a, 04949.
0124. 2,8 g., 31,76 mm., M 54a, 25136/240.
0125. 2,6 g., 31,20 mm., M 54 v., 25197.

164 H./780 J.C.
0126. 2,4 g., 27,34 mm., M 55, sin rg.
0127. 2,6 g., 28,66 mm., M 55, 04928.
0128. 2,6 g., 30,22 mm., M 55, sin rg.
0129. 2,6 g., 30,28 mm., M 55, sin rg.
0130. 2,6 g., 30,76 mm., M 55, 24995.
0131. 2,7 g., 28,56 mm., M 55, sin rg.
0132. 2,7 g., 28,76 mm., M 55, 24968.
0133. 2,7 g., 28,80 mm., M 55, 25169.
0134. 2,7 g., 29,14 mm., M 55, 25108.
0135. 2,7 g., 29,25 mm., M 55, 24721.
0136. 2,7 g., 29,59 mm., M 55, 25141.
0137. 2,7 g., 29,63 mm., M 55, 05004.
0138. 2,7 g., 29,69 mm., M 55, sin rg.
0139. 2,7 g., 29,72 mm., M 55, sin rg.
0140. 2,7 g., 29,88 mm., M 55, 24980.
0141. 2,7 g., 30,07 mm., M 55, 04950.
0142. 2,7 g., 30,19 mm., M 55, sin rg.
0143. 2,7 g., 30,19 mm., M 55, 24691.
0144. 2,7 g., 30,21 mm., M 55, 24985.
0145. 2,7 g., 30,29 mm., M 55, 24713.
0146. 2,7 g., 30,57 mm., M 55, 24887.
0147. 2,7 g., 31,04 mm., M 55, 24893.
0148. 2,7 g., 31,08 mm., M 55, sin rg.
0149. 2,7 g., 31,48 mm., M 55, 24705.
0150. 2,7 g., 31,62 mm., M 55, 24695.
0151. 2,8 g., 29,44 mm., M 55, 25227.
0152. 2,8 g., 29,73 mm., M 55, sin rg.
0153. 2,8 g., 30,16 mm., M 55, sin rg.
0154. 2,8 g., 30,41 mm., M 55, 24724.
0155. 2,8 g., 30,43 mm., M 55, 04953.
0156. 2,8 g., 30,58 mm., M 55, sin rg.
0157. 2,8 g., 30,67 mm., M 55, 04945.

165 H./781-2 J.C.
0158. 1,9 g., 27,61 mm., M 56a, 25015.
0159. 2,6 g., 29,72 mm., M 56a, 25204.
0160. 2,7 g., 29,25 mm., M 56a, sin rg.
0161. 1,8 g., 28,09 mm., M 56a v., 24945.
0162. 2,7 g., 29,48 mm., M 56a v., 24673.
0163. 2,8 g., 28,10 mm., M 56a v., 04896.
0164. 2,7 g., 28,27 mm., M 56b, sin rg.
0165. 2,7 g., 28,35 mm., M 56b v., 04888.
0166. 2,7 g., 29,19 mm., M 56b v., 04812.
0167. 2,6 g., 28,86 mm., M 56c, sin rg.
0168. 2,7 g., 28,08 mm., M 56c v., 24732.
0169. 2,7 g., 28,76 mm., M 56c v., 24781.
0170. 2,8 g., 28,75 mm., M 56d, 25077.
0171. 2,8 g., 29,34 mm., M 56d v., 24861.

0172. 2,7 g., 29,13 mm., M 56d v., 07557.
0173. 2,6 g., 27,91 mm., M 56e, 24972.
0174. 2,8 g., 29,20 mm., M 56e, sin rg.
0175. 2,7 g., 29,03 mm., M 56f, sin rg.
0176. 2,7 g., 28,93 mm., M 56 v., 25043.
0177. 2,7 g., 29,87 mm., M 56 v., 24964.
0178. 2,6 g., 29,03 mm., M 56 v., 25196.

166 H./782-3 J.C.
0179. 2,6 g., 26,36 mm., M 57a, 04880.
0180. 2,7 g., 26,47 mm., M 57 a, sin rg.
0181. 2,7 g., 26,55 mm., M 57 a, 24936.
0182. 2,7 g., 26,67 mm., M 57 a, 24674.
0183. 2,7 g., 26,88 mm., M 57 a, 04912.
0184. 2,7 g., 27,32 mm., M 57 a, 24957
0185. 2,7 g., 27,95 mm., M 57 a, 24786.
0186. 2,7 g., 27,30 mm., M 57 a, sin rg.
0187. 2,7 g., 27,35 mm., M 57 a, 25249.
0188. 2,7 g., 27,36 mm., M 57 a, 24700.
0189. 2,8 g., 27,39 mm., M 57 a, sin rg.
0190. 2,7 g., 27,85 mm., M 57 a, sin rg.
0191. 2,7 g., 28,23 mm., M 57 a, 24996.
0192. 2,7 g., 28,49 mm., M 57 a, 02439e.
0193. 2,8 g., 27,04 mm., M 57 a, 24683.
0194. 2,8 g., 27,33 mm., M 57 a, 25123.
0195. 2,8 g., 27,71 mm., M 57 a, sin rg.
0196. 2,8 g., 27,72 mm., M 57b, sin rg.
0197. 2,6 g., 26,32 mm., M 57b, 24970.
0198. 2,7 g., 26,84 mm., M 57b, 24692.
0199. 2,8 g., 27,01 mm., M 57b, sin rg.
0200. 2,7 g., 27,41 mm., M 57b, 24982.

167 H./783-4 J.C.
0201. 2,7 g., 28,04 mm., M 58a, sin rg.
0202. 2,7 g., 28,19 mm., M 58a, sin rg.
0203. 2,7 g., 28,34 mm., M 58a, 04920.
0204. 2,7 g., 29,31 mm., M 58a, sin rg.
0205. 2,7 g., 29,38 mm., M 58a, sin rg.
0206. 2,8 g., 28,36 mm., M 58a, 24872.
0207. 2,8 g., 29,09 mm., M 58a, sin rg.
0208. 2,8 g., 29,39 mm., M 58a, 24848.
0209. 2,8 g., 29,59 mm., M 58a, 04982.
0210. 2,7 g., 28,41 mm., M 58a v., 04910.

168 H./784-5 J.C.
0211. 2,7 g., 28,27 mm., M 59, 02451e.
0212. 2,7 g., 28,49 mm., M 59, 04979.
0213. 2,7 g., 28,50 mm., M 59, sin rg.
0214. 2,7 g., 28,70 mm., M 59, 04954.
0215. 2,7 g., 28,99 mm., M 59, sin rg.
0216. 2,7 g., 29,07 mm., M 59, 04936.
0217. 2,7 g., 29,30 mm., M 59, 24966.
0218. 2,7 g., 29,34 mm., M 59, 25040.
0219. 2,8 g., 28,17 mm., M 59, 25029.
0220. 2,8 g., 28,84 mm., M 59 v., 24944.
0221. 2,7 g., 28,80 mm., M 59 v., 24876.
0222. 2,7 g., 28,85 mm., M 59 v., 25206.
0223. 2,8 g., 29,38 mm., M 59 v., 24960.

169 H./785-6 J.C.
0224. 2,7 g., 29,38 mm., M 60a, 04971.
0225. 2,7 g., 28,88 mm., M 60b, 24742.
0226. 2,7 g., 28,48 mm., M 60b, sin rg.
0227. 2,7 g., 29,22 mm., M 60b, 04903.

170 H./786-7 J.C.
0228. 2,7 g., 27,50 mm., M 61a, sin rg.
0229. 2,7 g., 27,87 mm., M 61a, sin rg.
0230. 2,7 g., 28,56 mm., M 61a, sin rg.

171 H./787-8 J.C.
0231. 2,7 g., 28,63 mm., M 62a, 04813.
0232. 2,7 g., 28,73 mm., M 62a, 24780.
0233. 2,7 g., 28,97 mm., M 62a, sin rg.
0234. 2,7 g., 29,11 mm., M 62a, 25217.
0235. 2,7 g., 29,32 mm., M 62a, sin rg.
0236. 2,7 g., 29,39 mm., M 62a, 04843.
0237. 2,7 g., 29,85 mm., M 62a, 25013.
0238. 2,7 g., 30,25 mm., M 62a, 24659.
0239. 2,8 g., 28,38 mm., M 62a, sin rg.
0240. 2,8 g., 28,86 mm., M 62a, 25079.
0241. 2,8 g., 28,97 mm., M 62a, sin rg.
0242. 2,8 g., 28,95 mm., M 62a, sin rg.
0243. 2,8 g., 29,51 mm., M 62a, 24661.
0244. 2,8 g., 29,56 mm., M 62a, sin rg.
0245. 2,6 g., 29,19 mm., M 62 v., 24727.
0246. 2,7 g., 30,74 mm., M 62 v., 04941.

0247. 2,8 g., 29,57 mm., M 62 v., 24647.

172 H./788-9 J.C.
0248. 2,8 g., 28,73 mm., M 63a, sin rg.
0249. 2,4 g., 26,73 mm., M 63b, sin rg.
0250. 2,7 g., 28,30 mm., M 63b, sin rg.
0251. 2,7 g., 28,71 mm., M 63b, 05008.
0252. 2,8 g., 28,41 mm., M 63b, sin rg.
0253. 2,7 g., 28,65 mm., M 63b v., sin rg.

173 H./789-90 J.C.
0254. 2,6 g., 28,74 mm., M 64c, 25046.
0255. 2,6 g., 28,75 mm., M 64c, 24956.
0256. 2,6 g., 29,68 mm., M 64c, 25010.
0257. 2,6 g., 29,10 mm., M 64c, 04946.
0258. 2,7 g., 27,73 mm., M 64c, sin rg.
0259. 2,7 g., 28,01 mm., M 64c, sin rg.
0260. 2,7 g., 28,14 mm., M 64c, 04935.
0261. 2,7 g., 28,32 mm., M 64c, sin rg.
0262. 2,7 g., 28,40 mm., M 64c, sin rg.
0263. 2,7 g., 28,51 mm., M 64c, sin rg.
0264. 2,7 g., 28,80 mm., M 64c, 04878
0265. 2,7 g., 28,98 mm., M 64c, 25168
0266. 2,7 g., 29,33 mm., M 64c, 24867
0267. 2,8 g., 27,67 mm., M 64c, 24768
0268. 2,5 g., 27,64 mm., M 64c v., sin rg.
0269. 2,8 g., 27,76 mm., M 64c v., 25166.
0270. 2,7 g., 27,97 mm., M 64e, sin rg.
0271. 2,7 g., 28,80 mm., M 64f, 24941
0272. 2,7 g., 27,92 mm., M 64f v., sin rg.
0273. 2,7 g., 28,96 mm., M 64f v., sin rg.
0274. 2,6 g., 28,75 mm., M 64g, sin rg.
0275. 2,6 g., 29,38 mm., M 64g, 04885
0276. 2,7 g., 28,23 mm., M 64g, 25006
0277. 2,7 g., 27,95 mm., M 64g v., sin rg.
0278. 2,7 g., 27,96 mm., M 64g v., sin rg.
0279. 2,7 g., 28,75 mm., M 64g v., 24938

174 H./790-1 J.C.
0280. 2,6 g., 28,33 mm., M 65, sin rg.
0281. 2,6 g., 28,88 mm., M 65, 04972.
0282. 2,6 g., 29,98 mm., M 65, sin rg.
0283. 2,7 g., 28,59 mm., M 65, 04967.
0284. 2,7 g., 27,82 mm., M 65 v., sin rg.

175 H./791-2 J.C.
0285. 2,7 g., 27,52 mm., M 66a v., 04843.

176 H./792-3 J.C.
0286. 2,7 g., 27,85 mm., M 67a, sin rg.
0287. 2,8 g., 27,87 mm., M 67a v., 04817.
0288. 2,7 g., 27,22 mm., M 67b v. 04815.
0289. 2,7 g., 27,14 mm., M 67 v., sin rg.

177 H./793-4 J.C.
0290. 2,7 g., 26,93 mm., M 68c v., 04856.
0291. 2,7 g., 27,34 mm., M 68c v., 04826.
0292. 2,8 g., 26,95 mm., M 68c v., 04947.
0293. 2,7 g., 26,66 mm., M 68c v., 24757.
0294. 2,8 g., 26,67 mm., M 68c v., sin rg.
0295. 2,7 g., 27,00 mm., M 68c v., 25073.

0296. 2,7 g., 27,15 mm., M 68c v., sin rg.
0297. 2,7 g., 28,00 mm., M 68c v., 25163.
0298. 2,7 g., 28,45 mm., M 68c v., sin rg.
0299. 2,8 g., 27,36 mm., M 68c v., sin rg.
0300. 2,7 g., 27,04 mm., M 68d, sin rg.

178 H./794-5 J.C.
0301. 2,7 g., 27,12 mm., M 69a, sin rg.
0302. 2,7 g., 27,21 mm., M 69a, 04977.
0303. 2,7 g., 27,66 mm., M 69b v. sin rg.
0304. 2,7 g., 27,43 mm., M 69b v. 04993.

179 H./795-6 J.C.
0305. 2,6 g., 26,74 mm., M 70 v., 04989.

180 H./796-7 J.C.
0306. 2,8 g., 27,68 mm., M 71a, 05000.
0307. 2,7 g., 26,95 mm., M 71 v., 04990.
0308. 2,8 g., 27,46 mm., M 71 v., 04908.

181 H./797-8 J.C.
0309. 2,7 g., 28,32 mm., M 72a, 04980.
0310. 2,7 g., 27,96 mm., M 72 v., 04930.

182 H./798-9 J.C.
0311. 2,5 g., 27,22 mm., M 73b, sin rg.
0312. 2,7 g., 27,19 mm., M 73b, sin rg.
0313. 2,7 g., 27,97 mm., M 73b, 04998.
0314. 2,7 g., 28,17 mm., M 73b, 04959.
0315. 2,8 g., 28,46 mm., M 73b, 05007.

183 H./799-800 J.C.
0316. 2,7 g., 28,84 mm., M 74a, 04919.

184 H./800-1 J.C.
0317. 2,7 g., 27,89 mm., M 75a, sin rg.
0318. 2,8 g., 27,67 mm., M 75a, 05001.
0319. 2,8 g., 27,03 mm., M 75a v., sin rg.

185 H./801-2 J.C.
0320. 2,7 g., 27,49 mm., M 76a, 24928.
0321. 2,7 g., 27,57 mm., M 76a, sin rg.
0322. 2,7 g., 27,63 mm., M 76a, 25047.
0323. 2,7 g., 27,70 mm., M 76a, sin rg.
0324. 2,7 g., 27,77 mm., M 76a, 02438e.
0325. 2,7 g., 27,86 mm., M 76a, 04889.
0326. 2,7 g., 28,29 mm., M 76a, 24915.
0327. 2,7 g., 28,40 mm., M 76a, 04874.
0328. 2,7 g., 28,44 mm., M 76a, 25150.
0329. 2,7 g., 29,18 mm., M 76a, sin rg.
0330. 2,8 g., 27,71 mm., M 76a, 04872.
0331. 2,8 g., 28,45 mm., M 76a, 24663.
0332. 2,8 g., 28,89 mm., M 76a, sin rg.
0333. 2,8 g., 29,09 mm., M 76a, sin rg.
0334. 2,6 g., 28,18 mm., M 76a v. sin rg.
0335. 2,7 g., 27,41 mm., M 76a v. 24940.
0336. 2,8 g., 27,91 mm., M 76a v. 24760.
0337. 2,7 g., 28,61 mm., M 76c, 25100

186 H./802 J.C.
0338. 2,7 g., 27,45 mm., M 77a, 25105.
0339. 2,7 g., 27,75 mm., M 77a, sin rg.
0340. 2,7 g., 27,84 mm., M 77a, 24762.
0341. 2,7 g., 28,15 mm., M 77a, 25146.
0342. 2,7 g., 28,45 mm., M 77a, 24676.
0343. 2,7 g., 28,74 mm., M 77a, 25160.
0344. 2,7 g., 28,81 mm., M 77a, 24689.
0345. 2,8 g., 27,21 mm., M 77a, sin rg.
0346. 2,8 g., 27,64 mm., M 77a, sin rg.
0347. 2,8 g., 27,77 mm., M 77a, 04823.
0348. 2,8 g., 27,80 mm., M 77a, 24711.
0349. 2,8 g., 28,51 mm., M 77a, 24816.
0350. 2,8 g., 28,64 mm., M 77a, sin rg.
0351. 2,7 g., 28,42 mm., M 77a v., 04955.
0352. 2,7 g., 29,02 mm., M 77a v., sin rg.

187 H./802-3 J.C.
0353. 2,6 g., 27,83 mm., M 78a, sin rg.
0354. 2,6 g., 28,09 mm., M 78a, sin rg.
0355. 2,7 g., 28,25 mm., M 78a, 25025.
0356. 2,7 g., 28,26 mm., M 78a, sin rg.
0357. 2,7 g., 29,23 mm., M 78a, 24994.
0358. 2,7 g., 29,33 mm., M 78a, 25157.
0359. 2,8 g., 28,71 mm., M 78a, sin rg.
0360. 2,8 g., 29,07 mm., M 78a, sin rg.
0361. 2,6 g., 27,68 mm., M 78a, sin rg.
0362. 2,6 g., 29,41 mm., M 78a, sin rg.
0363. 2,7 g., 27,94 mm., M 78a, 24742.
0364. 2,7 g., 28,87 mm., M 78a, 04951.
0365. 2,7 g., 28,97 mm., M 78a, 04899.
0366. 2,7 g., 29,43 mm., M 78a, 04923.
0367. 2,7 g., 29,46 mm., M 78a, 24839/842.

0368. 2,8 g., 29,06 mm., M 78a, sin rg.
0369. 2,8 g., 29,58 mm., M 78a, 25058.
0370. 2,8 g., 30,19 mm., M 78a, 24889.
0371. 2,7 g., 28,97 mm., M 78a v., sin rg.
0372. 2,7 g., 28,52 mm., M 78b, sin rg.

188 H./803-4 J.C.
0373. 2,7 g., 28,58 mm., M 79 a, sin rg.
0374. 2,7 g., 29,25 mm., M 79 a v., sin rg.
0375. 2,7 g., 28,49 mm., M 79b, 24764.
0376. 2,7 g., 28,20 mm., M 79b, 04876.
0377. 2,7 g., 28,88 mm., M 79b, 04918.
0378. 2,7 g., 29,89 mm., M 79b, sin rg.
0379. 2,7 g., 29,60 mm., M 79b, 04932.
0380. 2,7 g., 29,67 mm., M 79b, 24794.
0381. 2,7 g., 29,92 mm., M 79b, 24694.
0382. 2,8 g., 28,88 mm., M 79b, 24777.

0383. 2,7 g., 29,04 mm., M 79b v., sin rg.
0384. 2,8 g., 29,43 mm., M 79b v., 24652.
0385. 2,8 g., 28,51 mm., M 79 v., sin rg.

189 H./804-5 J.C.
0386. 2,7 g., 27,29 mm., M 80a, sin rg.
0387. 2,7 g., 27,33 mm., M 80a, 25060.
0388. 2,7 g., 27,99 mm., M 80a, sin rg.
0389. 2,7 g., 28,81 mm., M 80a, 05010.
0390. 2,7 g., 29,00 mm., M 80a, 04863.
0391. 2,7 g., 29,26 mm., M 80a, sin rg.
0392. 2,7 g., 29,56 mm., M 80a, 02452e.
0393. 2,7 g., 29,68 mm., M 80a, sin rg.
0394. 2,7 g., 30,17 mm., M 80a, sin rg.
0395. 2,7 g., 30,22 mm., M 80a, 24667.
0396. 2,8 g., 28,22 mm., M 80a, 25188.
0397. 2,8 g., 27,57 mm., M 80a, 24969.
0398. 2,8 g., 29,10 mm., M 80a, sin rg.
0399. 2,8 g., 29,41 mm., M 80a, 04917.
0400. 2,8 g., 29,53 mm., M 80a, 24653.
0401. 2,7 g., 28,67 mm., M 80 v., 24892.
0402. 2,7 g., 29,80 mm., M 80 v., sin rg.
0403. 2,8 g., 29,59 mm., M 80 v., 25133/134.

190 H./805-6 J.C.
0404. 2,7 g., 26,58 mm., M 81b, 24862.
0405. 2,7 g., 27,42 mm., M 81b, 04847.
0406. 2,7 g., 27,53 mm., M 81b, 24690.
0407. 2,7 g., 28,15 mm., M 81b, 24787.
0408. 2,8 g., 28,11 mm., M 81b, 24953.
0409. 2,8 g., 28,14 mm., M 81b, sin rg.
0410. 2,8 g., 27,46 mm., M 81b v., 24953.
0411. 2,6 g., 27,19 mm., M 81c, 24846.
0412. 2,7 g., 26,51 mm., M 81c, 24987.
0413. 2,7 g., 26,74 mm., M 81c, sin rg.
0414. 2,7 g., 26,76 mm., M 81c, 25086.
0415. 2,7 g., 26,89 mm., M 81c, sin rg.
0416. 2,7 g., 26,95 mm., M 81c, 24894.
0417. 2,7 g., 27,14 mm., M 81c, sin rg.
0418. 2,7 g., 27,27 mm., M 81c, sin rg.
0419. 2,7 g., 27,30 mm., M 81c, sin rg.
0420. 2,7 g., 27,39 mm., M 81c, 25087.
0421. 2,7 g., 27,58 mm., M 81c, 24886.
0422. 2,7 g., 27,61 mm., M 81c, 24977.
0423. 2,7 g., 27,84 mm., M 81c, sin rg.
0424. 2,7 g., 27,89 mm., M 81c, sin rg.
0425. 2,7 g., 27,91 mm., M 81c, sin rg.
0426. 2,7 g., 27,92 mm., M 81c, sin rg.
0427. 2,7 g., 28,03 mm., M 81c, sin rg.
0428. 2,7 g., 28,41 mm., M 81c, sin rg.
0429. 2,7 g., 28,56 mm., M 81c, 24953.
0430. 2,7 g., 28,63 mm., M 81c, 24824.
0431. 2,8 g., 26,90 mm., M 81c, sin rg.
0432. 2,7 g., 27,06 mm., M 81c, sin rg.
0433. 2,7 g., 27,14 mm., M 81c, sin rg.
0434. 2,7 g., 27,16 mm., M 81c, sin rg.
0435. 2,7 g., 27,34 mm., M 81c, sin rg.
0436. 2,7 g., 27,43 mm., M 81c, 24782.
0437. 2,7 g., 27,56 mm., M 81c, 04900.
0438. 2,8 g., 27,61 mm., M 81c, 24860.
0439. 2,8 g., 27,69 mm., M 81c, 24771.
0440. 2,8 g., 27,72 mm., M 81c, 24728.
0441. 2,8 g., 27,79 mm., M 81c, 24878.
0442. 2,8 g., 26,85 mm., M 81c, 04926.
0443. 2,7 g., 27,33 mm., M 81c v., 24963.

191 H./806-7 J.C.
0444. 2,6 g., 27,69 mm., M 82a, sin rg.
0445. 2,7 g., 27,62 mm., M 82a, 24924.
0446. 2,7 g., 28,19 mm., M 82a, 24896.
0447. 2,7 g., 26,81 mm., M 82a, 24790.
0448. 2,7 g., 26,91 mm., M 82a, 24714.
0449. 2,7 g., 27,11 mm., M 82a, 25257.
0450. 2,7 g., 27,14 mm., M 82a, 04905.
0451. 2,7 g., 27,24 mm., M 82a, 24776.
0452. 2,7 g., 27,26 mm., M 82a, 24761.
0453. 2,7 g., 27,28 mm., M 82a, 24763.
0454. 2,7 g., 27,70 mm., M 82a, 25070.
0455. 2,7 g., 27,82 mm., M 82a, sin rg.
0456. 2,7 g., 27,99 mm., M 82a, 25215.
0457. 2,7 g., 28,02 mm., M 82a, 25252.
0458. 2,7 g., 28,05 mm., M 82a, sin rg.
0459. 2,8 g., 27,16 mm., M 82a, 04933.
0460. 2,8 g., 27,17 mm., M 82a, 24666.
0461. 2,8 g., 27,43 mm., M 82a, 04965.
0462. 2,8 g., 27,61 mm., M 82a, 24812.

0463. 2,8 g., 27,77 mm., M 82a, sin rg.
0464. 2,7 g., 27,05 mm., M 82c, 04978.
0465. 2,7 g., 27,50 mm., M 82c, 04957.
0466. 2,7 g., 27,81 mm., M 82c, 25009.
0467. 2,8 g., 27,22 mm., M 82c, 24696.
0468. 2,7 g., 27,50 mm., M 82c, 24906.
0469. 2,7 g., 28,29 mm., M 82c, sin rg.
0470. 2,8 g., 27,83 mm., M 82c, sin rg.
0471. 2,8 g., 26,94 mm., M 82c v., 24770.
0472. 2,8 g., 26,96 mm., M 82 v., sin rg.
0473. 2,8 g., 27,99 mm., M 82 v., 24698.

192 H./807 J.C.
0474. 2,6 g., 26,73 mm., M 83b, sin rg.
0475. 2,7 g., 26,32 mm., M 83b, 25234.
0476. 2,7 g., 26,33 mm., M 83b, sin rg.
0477. 2,7 g., 26,37 mm., M 83b, sin rg.
0478. 2,7 g., 26,50 mm., M 83b, sin rg.
0479. 2,7 g., 26,60 mm., M 83b, 25041.
0480. 2,7 g., 26,61 mm., M 83b, 25120.
0481. 2,7 g., 26,72 mm., M 83b, 04879.
0482. 2,7 g., 26,77 mm., M 83b, sin rg.
0483. 2,7 g., 26,96 mm., M 83b, sin rg.
0484. 2,7 g., 27,14 mm., M 83b, sin rg.
0485. 2,7 g., 27,22 mm., M 83b, sin rg.
0486. 2,7 g., 27,62 mm., M 83b, 24725.
0487. 2,7 g., 27,72 mm., M 83b, 24908.
0488. 2,7 g., 27,78 mm., M 83b, sin rg.
0489. 2,7 g., 27,99 mm., M 83b, 25128.
0490. 2,8 g., 26,39 mm., M 83b, sin rg.
0491. 2,8 g., 26,64 mm., M 83b, sin rg.
0492. 2,8 g., 26,78 mm., M 83b, 25007.
0493. 2,8 g., 27,38 mm., M 83b, 04995.
0494. 2,8 g., 27,45 mm., M 83b, 04970.
0495. 2,8 g., 27,56 mm., M 83b, 04852.
0496. 2,7 g., 26,97 mm., M 83b v., sin rg.
0497. 2,7 g., 27,78 mm., M 83b v., sin rg.-9h.
0498. 2,8 g., 28,70 mm., M 83d v., 04844.
0499. 2,7 g., 27,80 mm., M 83e, sin rg.
0500. 2,8 g., 27,05 mm., M 83 v., 25158.

193 H./808-9 J.C.
0501. 2,5 g., 27,96 mm., M 84a, 24734.
0502. 2,7 g., 29,35 mm., M 84a, 24907.
0503. 2,7 g., 27,87 mm., M 84a v., 24901.
0504. 2,5 g., 25,93 mm., M 84b, sin rg.
0505. 2,5 g., 26,41 mm., M 84b, sin rg.
0506. 2,7 g., 26,95 mm., M 84b, sin rg.
0507. 2,8 g., 26,86 mm., M 84b, 24809.
0508. 2,8 g., 27,60 mm., M 84b, sin rg.
0509. 2,4 g., 26,57 mm., M 84d, 25002
0510. 2,6 g., 26,32 mm., M 84d, sin rg.
0511. 2,6 g., 26,57 mm., M 84d, 24874.
0512. 2,6 g., 26,74 mm., M 84d, 25109.
0513. 2,7 g., 26,08 mm., M 84d, 04914.
0514. 2,7 g., 26,35 mm., M 84d, 24891.
0515. 2,7 g., 26,59 mm., M 84d, 04940.
0516. 2,7 g., 26,70 mm., M 84d, sin rg.
0517. 2,7 g., 26,72 mm., M 84d, 24801.
0518. 2,7 g., 26,73 mm., M 84d, 25003.
0519. 2,7 g., 26,74 mm., M 84d, sin rg.
0520. 2,7 g., 26,74 mm., M 84d, 25110
0521. 2,7 g., 26,95 mm., M 84d, sin rg.
0522. 2,7 g., 26,97 mm., M 84d, 25087
0523. 2,7 g., 26,99 mm., M 84d, sin rg.
0524. 2,7 g., 27,01 mm., M 84d, sin rg.
0525. 2,7 g., 27,05 mm., M 84d, sin rg.
0526. 2,7 g., 27,09 mm., M 84d, 24849.
0527. 2,7 g., 27,22 mm., M 84d, 25033.
0528. 2,7 g., 27,43 mm., M 84d, sin rg.
0529. 2,7 g., 27,72 mm., M 84d, 24939.
0530. 2,7 g., 27,86 mm., M 84d, sin rg.
0531. 2,7 g., 28,01 mm., M 84d, 24657.
0532. 2,8 g., 26,55 mm., M 84d, 25202.
0533. 2,8 g., 26,80 mm., M 84d, sin rg.
0534. 2,8 g., 27,10 mm., M 84d, 24670.
0535. 2,8 g., 27,37 mm., M 84d, sin rg.
0536. 2,8 g., 27,70 mm., M 84d, 24739.
0537. 2,8 g., 27,72 mm., M 84d, 04821.
0538. 2,9 g., 27,57 mm., M 84d, sin rg.
0539. 2,7 g., 27,26 mm., M 84d v., 04897.
0540. 2,7 g., 27,20 mm., M 84d v., 24918
0541. 2,7 g., 28,24 mm., M 84d v., sin rg.
0542. 2,7 g., 26,06 mm., M 84d v., 24779
0543. 2,7 g., 27,98 mm., M 84d v., sin rg.
0544. 2,7 g., 26,16 mm., M 84e, sin rg.

0545. 2,7 g., 26,56 mm., M 84e, 25232
0546. 2,8 g., 27,41 mm., M 84g, sin rg.

194 H./809-10 J.C.
0547. 2,6 g., 25,52 mm., M 85a, 25012.
0548. 2,6 g., 25,97 mm., M 85a, 25028.
0549. 2,7 g., 25,91 mm., M 85a, sin rg.
0550. 2,7 g., 26,21 mm., M 85a, sin rg.
0551. 2,7 g., 26,33 mm., M 85a, 04883.
0552. 2,7 g., 26,51 mm., M 85a, 04858.
0553. 2,7 g., 26,55 mm., M 85a, 02593e.
0554. 2,7 g., 26,70 mm., M 85a, sin rg.
0555. 2,7 g., 26,73 mm., M 85a, sin rg.
0556. 2,7 g., 26,76 mm., M 85a, 25241.
0557. 2,7 g., 26,79 mm., M 85a, sin rg.
0558. 2,7 g., 26,79 mm., M 85a, 25044.
0559. 2,7 g., 26,81 mm., M 85a, sin rg.
0560. 2,7 g., 26,82 mm., M 85a, sin rg.
0561. 2,7 g., 26,92 mm., M 85a, sin rg.
0562. 2,7 g., 26,93 mm., M 85a, 25083.
0563. 2,7 g., 27,06 mm., M 85a, sin rg.
0564. 2,7 g., 27,06 mm., M 85a, 21125.
0565. 2,7 g., 27,22 mm., M 85a, 25096.
0566. 2,7 g., 27,23 mm., M 85a, sin rg.
0567. 2,7 g., 27,25 mm., M 85a, sin rg.
0568. 2,7 g., 27,31 mm., M 85a, sin rg.
0569. 2,7 g., 27,33 mm., M 85a, 24814.
0570. 2,7 g., 27,41 mm., M 85a, 24804.
0571. 2,7 g., 27,42 mm., M 85a, 04862.
0572. 2,7 g., 27,42 mm., M 85a, 25038.
0573. 2,7 g., 27,54 mm., M 85a, 04901.
0574. 2,7 g., 27,65 mm., M 85a, sin rg.
0575. 2,7 g., 27,66 mm., M 85a, sin rg.
0576. 2,7 g., 27,66 mm., M 85a, sin rg.
0577. 2,7 g., 27,69 mm., M 85a, sin rg.
0578. 2,7 g., 27,70 mm., M 85a, 04913.
0579. 2,7 g., 27,76 mm., M 85a, 24959.
0580. 2,7 g., 27,90 mm., M 85a, 04891.
0581. 2,7 g., 28,15 mm., M 85a, 25129.
0582. 2,7 g., 28,16 mm., M 85a, 24991.
0583. 2,7 g., 28,27 mm., M 85a, 04925.
0584. 2,7 g., 28,42 mm., M 85a, sin rg.
0585. 2,7 g., 28,97 mm., M 85a, 25116.
0586. 2,8 g., 26,31 mm., M 85a, sin rg.
0587. 2,8 g., 26,69 mm., M 85a, sin rg.
0588. 2,8 g., 27,02 mm., M 85a, 25139.
0589. 2,8 g., 27,10 mm., M 85a, sin rg.
0590. 2,8 g., 27,49 mm., M 85a, sin rg.
0591. 2,8 g., 27,58 mm., M 85a, sin rg.
0592. 2,8 g., 27,84 mm., M 85a, 04937.
0593. 2,8 g., 28,02 mm., M 85a, sin rg.
0594. 2,8 g., 27,93 mm., M 85a v., 24708.
0595. 2,3 g., 28,08 mm., M 85¿b?, 24827.
0596. 2,7 g., 27,50 mm., M 85c, sin rg.
0597. 2,8 g., 27,07 mm., M 85 v., 24912.

195 H./810-1 J.C.
0598. 2,6 g., 26,25 mm., M 86a, 25186.
0599. 2,6 g., 26,90 mm., M 86a, 04829.
0600. 2,6 g., 27,07 mm., M 86a, sin rg.
0601. 2,6 g., 28,03 mm., M 86a, 25254.
0602. 2,7 g., 26,41 mm., M 86a, 24788.
0603. 2,7 g., 27,28 mm., M 86a, 24693.
0604. 2,7 g., 27,49 mm., M 86a, sin rg.
0605. 2,7 g., 27,54 mm., M 86a, 25008.
0606. 2,7 g., 28,40 mm., M 86a, sin rg.
0607. 2,7 g., 28,48 mm., M 86a, 25052.
0608. 2,7 g., 28,54 mm., M 86a, sin rg.
0609. 2,7 g., 27,87 mm., M 86a, sin rg.
0610. 2,7 g., 28,58 mm., M 86a, sin rg.
0611. 2,8 g., 26,91 mm., M 86a, 25049.
0612. 2,8 g., 27,01 mm., M 86a, 25142.
0613. 2,8 g., 27,39 mm., M 86a, sin rg.
0614. 2,8 g., 27,83 mm., M 86a, 24823.
0615. 2,8 g., 28,00 mm., M 86a, 25069.
0616. 2,8 g., 28,98 mm., M 86a, sin rg.
0617. 2,5 g., 26,48 mm., M 86b, 25195.
0618. 2,6 g., 26,64 mm., M 86b, sin rg.
0619. 2,7 g., 26,11 mm., M 86b, sin rg.
0620. 2,7 g., 26,61 mm., M 86b, 25187.
0621. 2,7 g., 26,87 mm., M 86b, 24822.
0622. 2,7 g., 26,90 mm., M 86b, 25233.
0623. 2,7 g., 26,97 mm., M 86b, sin rg.
0624. 2,7 g., 26,99 mm., M 86b, sin rg.
0625. 2,7 g., 27,05 mm., M 86b, 25022.
0626. 2,7 g., 27,11 mm., M 86b, 04864.

0627. 2,7 g., 27,13 mm., M 86b, 25162.
0628. 2,7 g., 27,40 mm., M 86b, 25253.
0629. 2,7 g., 27,42 mm., M 86b, sin rg.
0630. 2,7 g., 27,46 mm., M 86b, 24869.
0631. 2,7 g., 27,49 mm., M 86b, sin rg.
0632. 2,7 g., 27,54 mm., M 86b, sin rg.
0633. 2,7 g., 27,56 mm., M 86b, 24675.
0634. 2,7 g., 27,57 mm., M 86b, sin rg.
0635. 2,7 g., 27,62 mm., M 86b, sin rg.
0636. 2,7 g., 27,72 mm., M 86b, sin rg.
0637. 2,7 g., 27,77 mm., M 86b, 04849.
0638. 2,7 g., 27,74 mm., M 86b, sin rg.
0639. 2,7 g., 27,80 mm., M 86b, sin rg.
0640. 2,7 g., 27,83 mm., M 86b, sin rg.
0641. 2,7 g., 27,88 mm., M 86b, 24679.
0642. 2,7 g., 27,89 mm., M 86b, 24943.
0643. 2,7 g., 28,00 mm., M 86b, 25115.
0644. 2,7 g., 28,05 mm., M 86b, 25057.
0645. 2,7 g., 28,09 mm., M 86b, 24668.
0646. 2,7 g., 28,11 mm., M 86b, 04886.
0647. 2,7 g., 27,38 mm., M 86b, sin rg.
0648. 2,8 g., 26,21 mm., M 86b, sin rg.
0649. 2,8 g., 26,39 mm., M 86b, sin rg.
0650. 2,8 g., 26,35 mm., M 86b, sin rg.
0651. 2,8 g., 27,04 mm., M 86b, 25201.
0652. 2,8 g., 27,10 mm., M 86b, 25213.
0653. 2,8 g., 27,11 mm., M 86b, 24750.
0654. 2,8 g., 27,14 mm., M 86b, 24731.
0655. 2,8 g., 27,19 mm., M 86b, 24882.
0656. 2,8 g., 27,92 mm., M 86b, sin rg.
0657. 2,8 g., 27,93 mm., M 86b, sin rg.
0658. 2,8 g., 28,02 mm., M 86b, 24649.
0659. 2,8 g., 28,52 mm., M 86b, 24655.
0660. 2,8 g., 28,82 mm., M 86b, 24836.
0661..2,8 g., 26,98 mm., M 86b v, 24840/836.
0662. 2,7 g., 28,25 mm., M 86b v., sin rg.
0663. 2,6 g., 27,97 mm., M 86c, sin rg.
0664. 2,7 g., 27,12 mm., M 86c, sin rg.
0665. 2,7 g., 27,19 mm., M 86c, sin rg.
0666. 2,7 g., 27,27 mm., M 86c, sin rg.
0667. 2,7 g., 27,40 mm., M 86c, sin rg.
0668. 2,7 g., 27,37 mm., M 86c, sin rg.
0669. 2,8 g., 26,91 mm., M 86c, 25062.
0670. 2,8 g., 28,35 mm., M 86c, sin rg.
0671. 2,2 g., 25,12 mm., M 86d, sin rg.
0672. 2,4 g., 25,66 mm., M 86d, sin rg.
0673. 2,5 g., 26,35 mm., M 86d, sin rg.
0674. 2,5 g., 26,78 mm., M 86d, 25113.
0675. 2,6 g., 27,45 mm., M 86d, 25198.
0676. 2,6 g., 27,70 mm., M 86d, 25026.
0677. 2,6 g., 28,34 mm., M 86d, sin rg.
0678. 2,6 g., 28,52 mm., M 86d, sin rg.
0679. 2,6 g., 27,71 mm., M 86d, sin rg.
0680. 2,7 g., 26,41 mm., M 86d, 25222.
0681. 2,7 g., 26,59 mm., M 86d, 24983.
0682. 2,7 g., 26,79 mm., M 86d, sin rg.
0683. 2,7 g., 26,83 mm., M 86d, 25245.
0684. 2,7 g., 26,87 mm., M 86d, 24677.
0685. 2,7 g., 26,98 mm., M 86d, 25127.
0686. 2,7 g., 26,98 mm., M 86d, sin rg.
0687. 2,7 g., 27,01 mm., M 86d, 24765.
0688. 2,7 g., 27,05 mm., M 86d, 25243.
0689. 2,7 g., 27,05 mm., M 86d, sin rg.
0690. 2,7 g., 27,11 mm., M 86d, 24826.
0691. 2,7 g., 27,17 mm., M 86d, sin rg.
0692. 2,7 g., 27,19 mm., M 86d, sin rg.
0693. 2,7 g., 27,34 mm., M 86d, 24754.
0694. 2,7 g., 27,36 mm., M 86d, sin rg.
0695. 2,7 g., 27,36 mm., M 86d, 24885.
0696. 2,7 g., 27,43 mm., M 86d, sin rg.
0697. 2,7 g., 27,48 mm., M 86d, 04827.
0698. 2,7 g., 27,55 mm., M 86d, 25175.
0699. 2,7 g., 27,57 mm., M 86d, sin rg.
0700. 2,7 g., 27,59 mm., M 86d, 04865.
0701. 2,7 g., 27,62 mm., M 86d, 25247.
0702. 2,7 g., 27,66 mm., M 86d, 25081.
0703. 2,7 g., 27,68 mm., M 86d, 24820.
0704. 2,7 g., 27,69 mm., M 86d, 24913.
0705. 2,7 g., 27,69 mm., M 86d, 24920.
0706. 2,7 g., 27,85 mm., M 86d, 04868.
0707. 2,7 g., 27,80 mm., M 86d, sin rg.
0708. 2,7 g., 27,86 mm., M 86d, 25023.
0709. 2,7 g., 27,99 mm., M 86d, 24832/833
0710. 2,7 g., 28,14 mm., M 86d, 04861.
0711. 2,7 g., 28,17 mm., M 86d, 04894.
0712. 2,7 g., 28,23 mm., M 86d, 24819.

0713. 2,7 g., 28,36 mm., M 86d, sin rg.
0714. 2,7 g., 28,41 mm., M 86d, sin rg.
0715. 2,8 g., 26,56 mm., M 86d, sin rg.
0716. 2,8 g., 26,79 mm., M 86d, 25251.
0717. 2,8 g., 26,80 mm., M 86d, sin rg.
0718. 2,8 g., 27,04 mm., M 86d, sin rg.
0719. 2,8 g., 27,07 mm., M 86d, 24773.
0720. 2,8 g., 27,10 mm., M 86d, 25014.
0721. 2,8 g., 27,14 mm., M 86d, sin rg.
0722. 2,8 g., 27,15 mm., M 86d, 25050.
0723. 2,8 g., 27,16 mm., M 86d, sin rg.
0724. 2,8 g., 27,25 mm., M 86d, sin rg.
0725. 2,8 g., 27,26 mm., M 86d, 25161.
0726. 2,8 g., 27,28 mm., M 86d, sin rg.
0727. 2,8 g., 27,36 mm., M 86d, 2484+838.
0728. 2,8 g., 27,50 mm., M 86d, sin rg.
0729. 2,8 g., 27,51 mm., M 86d, sin rg.
0730. 2,8 g., 27,78 mm., M 86d, 25149.
0731. 2,8 g., 27,80 mm., M 86d, 24745.
0732. 2,8 g., 27,88 mm., M 86d, 24774.
0733. 2,8 g., 27,96 mm., M 86d, sin rg.
0734. 2,8 g., 28,16 mm., M 86d, sin rg.
0735. 2,8 g., 28,22 mm., M 86d, sin rg.
0736. 2,8 g., 28,38 mm., M 86d, 25080.
0737. 2,8 g., 28,47 mm., M 86d, 24678.
0738. 2,7 g., 26,95 mm., M 86d v., 25208.
0739. 2,7 g., 27,26 mm., M 86d v., 24802.
0740. 2,7 g., 27,29 mm., M 86d v., 25207.
0741. 2,7 g., 28,57 mm., M 86d v., sin rg.
0742. 2,7 g., 27,31 mm., M 86d v., 24909.
0743. 2,6 g., 26,78 mm., M 86e, sin rg.
0744. 2,6 g., 27,09 mm., M 86e, 24749.
0745. 2,7 g., 27,24 mm., M 86e, sin rg.
0746. 2,7 g., 27,53 mm., M 86e, sin rg.
0747. 2,8 g., 28,22 mm., M 86e, sin rg.
0748. 2,6 g., 27,46 mm., M 86f, sin rg.
0749. 2,7 g., 27,48 mm., M 86f, sin rg.
0750. 2,8 g., 27,38 mm., M 86f, sin rg.
0751. 2,7 g., 27,37 mm., M 86g, sin rg.
0752. 2,7 g., 27,68 mm., [l.d.], sin rg.
0753. 2,7 g., 27,45 mm., [l.d.], sin rg.

196 H./811-2 J.C.

0754. 2,5 g., 26,77 mm., M 87 a, sin rg.
0755. 2,6 g., 25,95 mm., M 87 a, 25151.
0756. 2,6 g., 26,67 mm., M 87 a, 24751.
0757. 2,6 g., 28,17 mm., M 87 a, 25183.
0758. 2,7 g., 26,97 mm., M 87 a, 24979.
0759. 2,7 g., 27,16 mm., M 87 a, sin rg.
0760. 2,7 g., 27,43 mm., M 87 a, 24949.
0761. 2,7 g., 27,48 mm., M 87 a, 25216.
0762. 2,7 g., 27,54 mm., M 87 a, sin rg.
0763. 2,7 g., 27,58 mm., M 87 a, sin rg.
0764. 2,7 g., 27,75 mm., M 87 a, sin rg.
0765. 2,7 g., 28,09 mm., M 87 a, sin rg.
0766. 2,7 g., 28,27 mm., M 87 a, 25181.
0767. 2,7 g., 28,39 mm., M 87 a, 24845.
0768. 2,8 g., 27,82 mm., M 87 a, 25205.
0769. 2,8 g., 27,97 mm., M 87 a, sin rg.
0770. 2,8 g., 27,97 mm., M 87 a, 24736
0771. 2,7 g., 26,92 mm., M 87 a v., sin rg.
0772. 2,5 g., 26,70 mm., M 87 a v., 25175.
0773. 2,6 g., 28,51 mm., M 87b, 25184.
0774. 2,7 g., 25,81 mm., M 87b, 25180.
0775. 2,8 g., 27,35 mm., M 87b v., 24898.
0776. 2,3 g., 26,33 mm., M 87c, 25045.
0777. 2,4 g., 25,60 mm., M 87c, sin rg.
0778. 2,5 g., 25,77 mm., M 87c, sin rg.
0779. 2,5 g., 26,25 mm., M 87c, sin rg.
0780. 2,5 g., 26,62 mm., M 87c, sin rg.
0781. 2,5 g., 27,65 mm., M 87c, 04866.
0782. 2,5 g., 26,71 mm., M 87c, 25177.
0783. 2,6 g., 26,04 mm., M 87c, sin rg.
0784. 2,6 g., 26,49 mm., M 87c, 25056.
0785. 2,6 g., 27,66 mm., M 87c, 24769.
0786. 2,6 g., 27,77 mm., M 87c, 25111.
0787. 2,6 g., 27,98 mm., M 87c, 24883.
0788. 2,7 g., 25,73 mm., M 87c, sin rg.-7h.
0789. 2,7 g., 25,73 mm., M 87c, sin rg.-9h.
0790. 2,7 g., 25,76 mm., M 87c, sin rg.
0791. 2,7 g., 26,00 mm., M 87c, sin rg.
0792. 2,7 g., 26,01 mm., M 87c, 25017.
0793. 2,7 g., 26,08 mm., M 87c, 24962.
0794. 2,7 g., 26,12 mm., M 87c, 24986.
0795. 2,7 g., 26,21 mm., M 87c, 25095.

0796. 2,7 g., 26,26 mm., M 87c, 25103.
0797. 2,7 g., 26,28 mm., M 87c, 24741.
0798. 2,7 g., 26,40 mm., M 87c, 24811.
0799. 2,7 g., 26,45 mm., M 87c, 24752.
0800. 2,7 g., 26,45 mm., M 87c, 24825.
0801. 2,7 g., 26,59 mm., M 87c, sin rg.
0802. 2,7 g., 26,59 mm., M 87c, 25153.
0803. 2,7 g., 26,68 mm., M 87c, 24904.
0804. 2,7 g., 26,72 mm., M 87c, 25001.
0805. 2,7 g., 26,73 mm., M 87c, 25005.
0806. 2,7 g., 26,79 mm., M 87c, 25042.
0807. 2,7 g., 26,80 mm., M 87c, sin rg.
0808. 2,7 g., 26,81 mm., M 87c, sin rg.
0809. 2,7 g., 26,90 mm., M 87c, sin rg.
0810. 2,7 g., 26,90 mm., M 87c, 24992.
0811. 2,7 g., 26,93 mm., M 87c, sin rg.
0812. 2,7 g., 26,95 mm., M 87c, sin rg.
0813. 2,7 g., 26,95 mm., M 87c, 24740.
0814. 2,7 g., 26,97 mm., M 87c, sin rg.
0815. 2,7 g., 26,99 mm., M 87c, 24884.
0816. 2,7 g., 27,00 mm., M 87c, 04816.
0817. 2,7 g., 27,08 mm., M 87c, sin rg.
0818. 2,7 g., 27,08 mm., M 87c, 25176.
0819. 2,7 g., 27,09 mm., M 87c, sin rg.
0820. 2,7 g., 27,10 mm., M 87c, 25061.
0821. 2,7 g., 27,11 mm., M 87c, sin rg.
0822. 2,7 g., 27,23 mm., M 87c, sin rg.
0823. 2,7 g., 27,23 mm., M 87c, sin rg.
0824. 2,7 g., 27,23 mm., M 87c, 24710.
0825. 2,7 g., 27,28 mm., M 87c, sin rg.
0826. 2,7 g., 27,28 mm., M 87c, sin rg.
0827. 2,7 g., 27,32 mm., M 87c, sin rg.
0828. 2,7 g., 27,37 mm., M 87c, 04850.
0829. 2,7 g., 27,37 mm., M 87c, sin rg.
0830. 2,7 g., 27,40 mm., M 87c, sin rg.
0831. 2,7 g., 27,40 mm., M 87c, sin rg.
0832. 2,7 g., 27,41 mm., M 87c, 25167.
0833. 2,7 g., 27,43 mm., M 87c, 24669.
0834. 2,7 g., 27,46 mm., M 87c, 25094.
0835. 2,7 g., 27,50 mm., M 87c, 24834/835.
0836. 2,7 g., 27,51 mm., M 87c, sin rg.
0837. 2,7 g., 27,53 mm., M 87c, sin rg.
0838. 2,7 g., 27,54 mm., M 87c, sin rg.
0839. 2,7 g., 27,56 mm., M 87c, 24871.
0840. 2,7 g., 27,57 mm., M 87c, sin rg.
0841. 2,7 g., 27,59 mm., M 87c, 25237.
0842. 2,7 g., 27,62 mm., M 87c, sin rg.
0843. 2,7 g., 27,64 mm., M 87c, sin rg.
0844. 2,7 g., 27,64 mm., M 87c, 24783.
0845. 2,7 g., 27,68 mm., M 87c, 25256.
0846. 2,7 g., 27,15 mm., M 87c, 24792.
0847. 2,7 g., 27,76 mm., M 87c, sin rg.
0848. 2,7 g., 27,81 mm., M 87c, 24952.
0849. 2,7 g., 27,82 mm., M 87c, 24852.
0850. 2,7 g., 27,85 mm., M 87c, sin rg.-11h.
0851. 2,7 g., 27,85 mm., M 87c, 04825.
0852. 2,7 g., 27,91 mm., M 87c, sin rg.
0853. 2,7 g., 28,03 mm., M 87c, sin rg.
0854. 2,7 g., 28,03 mm., M 87c, sin rg.
0855. 2,7 g., 28,37 mm., M 87c, 24866.
0856. 2,7 g., 28,44 mm., M 87c, 04831.
0857. 2,7 g., 28,67 mm., M 87c, 25159.
0858. 2,7 g., 28,73 mm., M 87c, 24863.
0859. 2,8 g., 26,33 mm., M 87c, 24707.
0860. 2,8 g., 26,46 mm., M 87c, 24873.
0861. 2,8 g., 26,69 mm., M 87c, 24978.
0862. 2,8 g., 26,92 mm., M 87c, 25192.
0863. 2,8 g., 26,95 mm., M 87c, sin rg.
0864. 2,8 g., 27,02 mm., M 87c, 24947.
0865. 2,8 g., 27,13 mm., M 87c, sin rg.
0866. 2,8 g., 27,15 mm., M 87c, sin rg.
0867. 2,8 g., 27,19 mm., M 87c, 25039.
0868. 2,8 g., 27,20 mm., M 87c, sin rg.-4h.
0869. 2,8 g., 27,20 mm., M 87c, sin rg.-7h.
0870. 2,8 g., 27,21 mm., M 87c, sin rg.
0871. 2,8 g., 27,30 mm., M 87c, sin rg.
0872. 2,8 g., 27,38 mm., M 87c, sin rg.
0873. 2,8 g., 27,44 mm., M 87c, 04877.
0874. 2,8 g., 27,84 mm., M 87c, sin rg.
0875. 2,8 g., 27,88 mm., M 87c, sin rg.
0876. 2,8 g., 28,09 mm., M 87c, 24664.
0877. 2,8 g., 28,13 mm., M 87c, sin rg.
0878. 2,8 g., 28,16 mm., M 87c, 25224.
0879. 2,8 g., 28,21 mm., M 87¿c?, sin rg.
0880. 2,8 g., 27,45 mm., M 87c v., 24806.
0881. 2,7 g., 27,38 mm., M 87c v., 25091.

0882. 2,7 g., 27,75 mm., M 87c v., sin rg.
0883. 2,7 g., 25,89 mm., M 87c v., 04915.
0884. 2,7 g., 27,71 mm., M 87c v., 24758.
0885. 2,7 g., 25,82 mm., M 87c v., 24654.
0886. 2,5 g., 26,35 mm., M 87d, 25065.
0887. 2,6 g., 27,67 mm., M 87d, 24726.
0888. 2,6 g., 28,04 mm., M 87d, 25051.
0889. 2,6 g., 28,62 mm., M 87d, 25258.
0890. 2,7 g., 26,43 mm., M 87d, 25018.
0891. 2,7 g., 26,56 mm., M 87d, sin rg.
0892. 2,7 g., 26,93 mm., M 87d, 25220.
0893. 2,7 g., 27,03 mm., M 87d, sin rg.
0894. 2,7 g., 27,14 mm., M 87d, 04869.
0895. 2,7 g., 27,20 mm., M 87d, 25173.
0896. 2,7 g., 27,34 mm., M 87d, 04870.
0897. 2,7 g., 27,36 mm., M 87d, sin rg.
0898. 2,7 g., 27,43 mm., M 87d, sin rg.
0899. 2,7 g., 27,60 mm., M 87d, 25092.
0900. 2,7 g., 27,63 mm., M 87d, sin rg.
0901. 2,7 g., 27,69 mm., M 87d, 24925.
0902. 2,7 g., 27,79 mm., M 87d, sin rg.
0903. 2,7 g., 28,18 mm., M 87d, sin rg.
0904. 2,7 g., 28,62 mm., M 87d, sin rg.
0905. 2,8 g., 26,75 mm., M 87d, 25172.
0906. 2,8 g., 26,90 mm., M 87d, 04929.
0907. 2,8 g., 27,46 mm., M 87d, 24864.
0908. 2,8 g., 27,49 mm., M 87d, 25189.
0909. 2,8 g., 27,48 mm., M 87d, sin rg.
0910. 2,8 g., 27,87 mm., M 87d, 24870.
0911. 2,8 g., 29,02 mm., M 87d, 24784.
0912. 2,6 g., 26,57 mm., M 87d v., sin rg.
0913. 2,8 g., 27,24 mm., M 87d v., 24648.
0914. 2,7 g., 28,02 mm., M 87d v., sin rg.
0915. 2,8 g., 27,21 mm., M 87d v., sin rg.
0916. 2,6 g., 26,78 mm., M 87e, sin rg.
0917. 2,7 g., 25,79 mm., M 87e, sin rg.
0918. 2,7 g., 27,45 mm., M 87e, sin rg.
0919. 2,8 g., 27,25 mm., M 87e, sin rg.
0920. 2,7 g., 26,59 mm., M 87 v., sin rg.

197 H./812-3 J.C.

0921. 2,3 g., 25,63 mm., M 88 a, 24850.
0922. 2,3 g., 26,61 mm., M 88 a, sin rg.
0923. 2,4 g., 26,32 mm., M 88 a, sin rg.
0924. 2,6 g., 25,88 mm., M 88 a, sin rg.
0925. 2,6 g., 26,14 mm., M 88 a, sin rg.
0926. 2,6 g., 26,40 mm., M 88 a, sin rg.
0927. 2,6 g., 26,69 mm., M 88 a, 24797.
0928. 2,6 g., 27,13 mm., M 88 a, 24730.
0929. 2,7 g., 24,46 mm., M 88 a, 25200.
0930. 2,7 g., 25,74 mm., M 88 a, 24660.
0931. 2,7 g., 25,80 mm., M 88 a, 24881.
0932. 2,7 g., 26,07 mm., M 88 a, 24712.
0933. 2,7 g., 26,19 mm., M 88 a, sin rg.
0934. 2,7 g., 26,24 mm., M 88 a, sin rg.
0935. 2,7 g., 26,31 mm., M 88 a, sin rg.
0936. 2,7 g., 26,36 mm., M 88 a, 24738.
0937. 2,7 g., 26,37 mm., M 88 a, sin rg.
0938. 2,7 g., 26,39 mm., M 88 a, sin rg.
0939. 2,7 g., 26,44 mm., M 88 a, 24688.
0940. 2,7 g., 26,44 mm., M 88 a, 24719.
0941. 2,7 g., 26,48 mm., M 88 a, sin rg.
0942. 2,7 g., 26,55 mm., M 88 a, 24984.
0943. 2,7 g., 26,72 mm., M 88 a, 24981.
0944. 2,7 g., 26,73 mm., M 88 a, 24880.
0945. 2,7 g., 26,79 mm., M 88 a, 24718.
0946. 2,7 g., 26,88 mm., M 88 a, sin rg.
0947. 2,7 g., 26,90 mm., M 88 a, sin rg.
0948. 2,7 g., 26,90 mm., M 88 a, sin rg.
0949. 2,7 g., 26,92 mm., M 88 a, sin rg.
0950. 2,7 g., 26,92 mm., M 88 a, 24910.
0951. 2,7 g., 27,00 mm., M 88 a, sin rg.
0952. 2,7 g., 27,06 mm., M 88 a, sin rg.
0953. 2,7 g., 27,10 mm., M 88 a, 25067.
0954. 2,7 g., 27,16 mm., M 88 a, 24671.
0955. 2,7 g., 27,31 mm., M 88 a, 24958.
0956. 2,7 g., 27,38 mm., M 88 a, sin rg.
0957. 2,7 g., 27,40 mm., M 88 a, sin rg.
0958. 2,7 g., 27,43 mm., M 88 a, sin rg.
0959. 2,7 g., 27,49 mm., M 88 a, 24703.
0960. 2,7 g., 27,51 mm., M 88a, 24919.
0961. 2,7 g., 27,52 mm., M 88a, sin rg.
0962. 2,7 g., 27,56 mm., M 88a, sin rg.
0963. 2,7 g., 27,57 mm., M 88a, 25154.
0964. 2,7 g., 27,67 mm., M 88a, 24793.
0965. 2,7 g., 27,79 mm., M 88a, sin rg.

0966. 2,7 g., 27,79 mm., M 88a, sin rg.
0967. 2,7 g., 27,99 mm., M 88a, sin rg.
0968. 2,7 g., 28,09 mm., M 88a, 24856.
0969. 2,7 g., 28,47 mm., M 88a, 25036.
0970. 2,8 g., 25,74 mm., M 88a, 24803.
0971. 2,8 g., 26,37 mm., M 88a, 04848.
0972. 2,8 g., 26,56 mm., M 88a, 24766.
0973. 2,8 g., 26,44 mm., M 88a, 24733.
0974. 2,8 g., 26,58 mm., M 88a, sin rg.
0975. 2,8 g., 26,88 mm., M 88a, 25093.
0976. 2,8 g., 26,98 mm., M 88a, 24755.
0977. 2,8 g., 27,10 mm., M 88a, 24976.
0978. 2,8 g., 27,15 mm., M 88a, sin rg.
0979. 2,8 g., 27,15 mm., M 88a, sin rg.
0980. 2,8 g., 27,40 mm., M 88a, 24805.
0981. 2,8 g., 27,53 mm., M 88a, 24932.
0982. 2,8 g., 27,63 mm., M 88a, sin rg.
0983. 2,8 g., 27,73 mm., M 88a, sin rg.
0984. 2,8 g., 27,81 mm., M 88a, 25182.
0985. 2,8 g., 28,16 mm., M 88a, 04890.
0986. 2,7 g., 27,17 mm., M 88a v., sin rg.
0987. 2,7 g., 28,79 mm., M 88a v., sin rg.
0988. 2,7 g., 26,78 mm., M 88a v., 25214.
0989. 2,7 g., 26,46 mm., M 88b, sin rg.
0990. 2,7 g., 26,58 mm., M 88b, 24946.
0991. 2,7 g., 26,99 mm., M 88b, 25230.
0992. 2,7 g., 27,51 mm., M 88b, 24684.
0993. 2,7 g., 27,76 mm., M 88b, sin rg.
0994. 2,8 g., 26,31 mm., M 88b, 04851.
0995. 2,4 g., 25,93 mm., M 88c, 24879.
0996. 2,6 g., 26,14 mm., M 88c, 25072.
0997. 2,6 g., 26,56 mm., M 88c, sin rg.
0998. 2,6 g., 26,85 mm., M 88c, 24847.
0999. 2,6 g., 26,93 mm., M 88c, 24830/837.
1000. 2,6 g., 27,35 mm., M 88c, sin rg.
1001. 2,6 g., 27,82 mm., M 88c, sin rg.
1002. 2,7 g., 25,77 mm., M 88c, 25170.
1003. 2,7 g., 26,04 mm., M 88c, sin rg.
1004. 2,7 g., 26,40 mm., M 88c, 25248.
1005. 2,7 g., 26,41 mm., M 88c, sin rg.
1006. 2,7 g., 26,48 mm., M 88c, sin rg.
1007. 2,7 g., 26,51 mm., M 88c, 25152.
1008. 2,7 g., 26,56 mm., M 88c, sin rg.
1009. 2,7 g., 26,57 mm., M 88c, 25054.
1010. 2,7 g., 26,60 mm., M 88c, 24785.
1011. 2,7 g., 26,70 mm., M 88c, 25117.
1012. 2,7 g., 26,71 mm., M 88c, 25118.
1013. 2,7 g., 26,72 mm., M 88c, 25238.
1014. 2,7 g., 26,77 mm., M 88c, 25032.
1015. 2,7 g., 26,78 mm., M 88c, sin rg.
1016. 2,7 g., 26,79 mm., M 88c, 24851.
1017. 2,7 g., 26,84 mm., M 88c, sin rg.
1018. 2,7 g., 26,90 mm., M 88c, 25034.
1019. 2,7 g., 26,91 mm., M 88c, sin rg.
1020. 2,7 g., 26,99 mm., M 88c, 24865.
1021. 2,7 g., 27,02 mm., M 88c, sin rg.
1022. 2,7 g., 27,03 mm., M 88c, 25000.
1023. 2,7 g., 27,06 mm., M 88c, 24815.
1024. 2,7 g., 27,12 mm., M 88c, 25135/155.
1025. 2,7 g., 27,29 mm., M 88c, sin rg.
1026. 2,7 g., 27,36 mm., M 88c, 25194.
1027. 2,7 g., 27,37 mm., M 88c, sin rg.
1028. 2,7 g., 27,38 mm., M 88c, 25119.
1029. 2,7 g., 27,57 mm., M 88c, sin rg.
1030. 2,7 g., 27,59 mm., M 88c, 24902.
1031. 2,7 g., 27,61 mm., M 88c, 25250.
1032. 2,7 g., 27,81 mm., M 88c, sin rg.
1033. 2,7 g., 27,86 mm., M 88c, sin rg.
1034. 2,7 g., 27,87 mm., M 88c, 25053.
1035. 2,7 g., 28,08 mm., M 88c, 24935.
1036. 2,7 g., 28,29 mm., M 88c, sin rg.
1037. 2,8 g., 25,81 mm., M 88c, 24778.
1038. 2,8 g., 26,43 mm., M 88c, 02456e.
1039. 2,8 g., 24,44 mm., M 88c, 25147.
1040. 2,8 g., 26,14 mm., M 88c, 25191.
1041. 2,8 g., 26,66 mm., M 88c, 24975.
1042. 2,8 g., 26,78 mm., M 88c, sin rg.
1043. 2,8 g., 27,02 mm., M 88c, sin rg.
1044. 2,8 g., 27,02 mm., M 88c, 24716.
1045. 2,8 g., 27,07 mm., M 88c, sin rg.
1046. 2,8 g., 27,13 mm., M 88c, 25223.
1047. 2,8 g., 27,21 mm., M 88c, 25219.
1048. 2,8 g., 27,26 mm., M 88c, sin rg.
1049. 2,8 g., 27,27 mm., M 88c, sin rg.
1050. 2,8 g., 27,31 mm., M 88c, 25239/240.
1051. 2,8 g., 27,38 mm., M 88c, sin rg.

1052. 2,8 g., 27,49 mm., M 88c, sin rg.
1053. 2,8 g., 27,80 mm., M 88c, 24658.
1054. 2,8 g., 27,94 mm., M 88c, sin rg.
1055. 2,8 g., 27,95 mm., M 88c, 24916.
1056. 2,8 g., 27,73 mm., M 88c v., sin rg.
1057. 2,7 g., 27,53 mm., M 88h, 24682.

198 H./813-4 J.C.
1058. 2,2 g., 25,35 mm., M 89a, sin rg.
1059. 2,4 g., 25,94 mm., M 89a, 24993.
1060. 2,5 g., 25,99 mm., M 89a, sin rg.
1061. 2,5 g., 26,24 mm., M 89a, 02454e.
1062. 2,5 g., 26,51 mm., M 89a, sin rg.
1063. 2,5 g., 27,30 mm., M 89a, sin rg.
1064. 2,6 g., 26,33 mm., M 89a, 25155.
1065. 2,6 g., 27,02 mm., M 89a, sin rg.
1066. 2,6 g., 27,09 mm., M 89a, sin rg.
1067. 2,6 g., 27,10 mm., M 89a, sin rg.
1068. 2,6 g., 27,53 mm., M 89a, sin rg.
1069. 2,7 g., 25,30 mm., M 89a, 24999.
1070. 2,7 g., 26,04 mm., M 89a, 24942.
1071. 2,7 g., 26,27 mm., M 89a, sin rg.
1072. 2,7 g., 26,27 mm., M 89a, sin rg.
1073. 2,7 g., 26,28 mm., M 89a, 24772.
1074. 2,7 g., 26,41 mm., M 89a, sin rg.
1075. 2,7 g., 26,57 mm., M 89a, sin rg.
1076. 2,7 g., 26,63 mm., M 89a, 24715.
1077. 2,7 g., 26,65 mm., M 89a, 25211.
1078. 2,7 g., 26,66 mm., M 89a, sin rg.
1079. 2,7 g., 26,66 mm., M 89a, 25088.
1080. 2,7 g., 26,84 mm., M 89a, 24697.
1081. 2,7 g., 26,89 mm., M 89a, 25156.
1082. 2,7 g., 26,93 mm., M 89a, 25011.
1083. 2,7 g., 26,95 mm., M 89a, sin rg.
1084. 2,7 g., 26,96 mm., M 89a, 25090.
1085. 2,7 g., 26,99 mm., M 89a, sin rg.
1086. 2,7 g., 27,01 mm., M 89a, sin rg.
1087. 2,7 g., 27,01 mm., M 89a, 25226.
1088. 2,7 g., 27,05 mm., M 89a, 25229.
1089. 2,7 g., 27,09 mm., M 89a, sin rg.
1090. 2,7 g., 27,09 mm., M 89a, sin rg.
1091. 2,7 g., 27,10 mm., M 89a, sin rg.
1092. 2,7 g., 27,13 mm., M 89a, 04873.
1093. 2,7 g., 27,13 mm., M 89a, sin rg.
1094. 2,7 g., 27,16 mm., M 89a, sin rg.
1095. 2,7 g., 27,23 mm., M 89a, 24868.
1096. 2,7 g., 27,26 mm., M 89a, sin rg.
1097. 2,7 g., 27,26 mm., M 89a, 25122.
1098. 2,7 g., 27,27 mm., M 89a, 25016.
1099. 2,7 g., 27,38 mm., M 89a, sin rg.
1100. 2,7 g., 27,42 mm., M 89a, 24747.
1101. 2,7 g., 27,45 mm., M 89a, sin rg.
1102. 2,7 g., 27,46 mm., M 89a, 24791.
1103. 2,7 g., 27,53 mm., M 89a, 04859.
1104. 2,7 g., 27,54 mm., M 89a, 25185.
1105. 2,7 g., 27,56 mm., M 89a, 25124.
1106. 2,7 g., 27,60 mm., M 89a, 02455e.
1107. 2,7 g., 27,60 mm., M 89a, 24905.
1108. 2,7 g., 27,66 mm., M 89a, sin rg.
1109. 2,7 g., 27,72 mm., M 89a, 25179.
1110. 2,7 g., 27,73 mm., M 89a, sin rg.
1111. 2,7 g., 27,78 mm., M 89a, sin rg.
1112. 2,7 g., 27,79 mm., M 89a, 25242.
1113. 2,7 g., 27,81 mm., M 89a, sin rg.
1114. 2,7 g., 27,83 mm., M 89a, 24998.
1115. 2,7 g., 27,85 mm., M 89a, 04976.
1116. 2,7 g., 27,87 mm., M 89a, sin rg.
1117. 2,7 g., 27,92 mm., M 89a, 24875.
1118. 2,7 g., 27,98 mm., M 89a, 25225.
1119. 2,7 g., 28,12 mm., M 89a, 25084.
1120. 2,7 g., 28,13 mm., M 89a, 24796.
1121. 2,7 g., 28,20 mm., M 89a, sin rg.
1122. 2,7 g., 28,29 mm., M 89a, 24701.
1123. 2,7 g., 28,41 mm., M 89a, sin rg.
1124. 2,8 g., 25,83 mm., M 89a, sin rg.
1125. 2,8 g., 26,04 mm., M 89a, sin rg.
1126. 2,8 g., 26,34 mm., M 89a, 25231.
1127. 2,8 g., 26,51 mm., M 89a, 24813.
1128. 2,8 g., 26,72 mm., M 89a, 25075.
1129. 2,8 g., 26,74 mm., M 89a, 25209.
1130. 2,8 g., 26,81 mm., M 89a, 24988.
1131. 2,8 g., 26,89 mm., M 89a, sin rg.
1132. 2,8 g., 26,96 mm., M 89a, 24903.
1133. 2,8 g., 27,03 mm., M 89a, 24798.
1134. 2,8 g., 27,06 mm., M 89a, sin rg.
1135. 2,8 g., 27,10 mm., M 89a, sin rg.

1136. 2,8 g., 27,10 mm., M 89a, 25228.
1137. 2,8 g., 27,16 mm., M 89a, 25102.
1138. 2,8 g., 27,20 mm., M 89a, sin rg.
1139. 2,8 g., 27,27 mm., M 89a, 24950.
1140. 2,8 g., 27,29 mm., M 89a, sin rg.
1141. 2,8 g., 27,31 mm., M 89a, 24877.
1142. 2,8 g., 27,38 mm., M 89a, 25066.
1143. 2,8 g., 27,45 mm., M 89a, sin rg.
1144. 2,8 g., 27,50 mm., M 89a, 25190.
1145. 2,8 g., 27,53 mm., M 89a, sin rg.
1146. 2,8 g., 27,60 mm., M 89a, 04875.
1147. 2,8 g., 27,60 mm., M 89a, 25099.
1148. 2,8 g., 27,71 mm., M 89a, 25210.
1149. 2,8 g., 27,74 mm., M 89a, 25212.
1150. 2,8 g., 28,02 mm., M 89a, 04838.
1151. 2,8 g., 28,08 mm., M 89a, sin rg.
1152. 2,8 g., 28,22 mm., M 89a, 25203.
1153. 2,8 g., 28,49 mm., M 89a, sin rg.
1154. 2,7 g., 27,45 mm., M 89a v., 24929.
1155. 2,8 g., 27,60 mm., M 89b, sin rg.
1156. 2,7 g., 26,97 mm., M 89b v., sin rg.
1157. 2,7 g., 26,91 mm., M 89b v., sin rg.
1158. 2,7 g., 27,47 mm., M 89b v., 25107.
1159. 2,8 g., 28,25 mm., M 89b v., sin rg.
1160. 2,7 g., 26,65 mm., M 89c v., sin rg.
1161. 2,7 g., 27,12 mm., M 89c v., sin rg.
1162. 2,7 g., 27,26 mm., M 89d, sin rg.

199 H./814-5 J.C.
1163. 2,7 g., 27,79 mm., M 90a v., sin rg.
1164. 2,7 g., 27,75 mm., M 90b, sin rg.
1165. 2,8 g., 26,58 mm., M 90b, 25082.
1166. 2,6 g., 26,21 mm., M 90c, sin rg.
1167. 2,6 g., 26,41 mm., M 90c, sin rg.
1168. 2,7 g., 26,15 mm., M 90c v., sin rg.
1169. 2,7 g., 26,67 mm., M 90c v., sin rg.
1170. 2,8 g., 28,58 mm., M 90c v., sin rg.
1171. 2,7 g., 27,67 mm., M 90d, sin rg.
1172. 2,8 g., 27,54 mm., M 90d, sin rg.
1173. 2,8 g., 27,82 mm., M 90d, sin rg.
1174. 2,7 g., 28,04 mm., M 90d, sin rg.
1175. 2,4 g., 25,97 mm., M 90e, 24971.
1176. 2,5 g., 27,83 mm., M 90e, 25064.
1177. 2,5 g., 28,88 mm., M 90e, 25145.
1178. 2,6 g., 26,09 mm., M 90e, 25101.
1179. 2,6 g., 26,56 mm., M 90e, sin rg.
1180. 2,6 g., 26,89 mm., M 90e, 05078.
1181. 2,6 g., 27,18 mm., M 90e, 25236.
1182. 2,6 g., 28,59 mm., M 90e, 24922.
1183. 2,7 g., 25,75 mm., M 90e, 25035.
1184. 2,7 g., 26,05 mm., M 90e, 24735.
1185. 2,7 g., 26,21 mm., M 90e, 24709.
1186. 2,7 g., 26,26 mm., M 90e, 24665.
1187. 2,7 g., 26,29 mm., M 90e, 24651.
1188. 2,7 g., 26,42 mm., M 90e, sin rg.
1189. 2,7 g., 26,46 mm., M 90e, sin rg.
1190. 2,7 g., 26,59 mm., M 90e, 24722.
1191. 2,7 g., 26,92 mm., M 90e, 24844.
1192. 2,7 g., 26,98 mm., M 90e, 04887.
1193. 2,7 g., 26,98 mm., M 90e, 24680.
1194. 2,7 g., 27,02 mm., M 90e, 24800.
1195. 2,7 g., 27,03 mm., M 90e, sin rg.
1196. 2,7 g., 27,04 mm., M 90e, sin rg.
1197. 2,7 g., 27,17 mm., M 90e, sin rg.
1198. 2,7 g., 27,20 mm., M 90e, sin rg.
1199. 2,7 g., 27,24 mm., M 90e, 04818.
1200. 2,7 g., 27,25 mm., M 90e, 24973.
1201. 2,7 g., 27,29 mm., M 90e, sin rg.
1202. 2,7 g., 27,33 mm., M 90e, sin rg.
1203. 2,7 g., 27,34 mm., M 90e, 25143.
1204. 2,7 g., 27,40 mm., M 90e, 25114.
1205. 2,7 g., 27,41 mm., M 90e, 25144.
1206. 2,7 g., 27,41 mm., M 90e, 25089.
1207. 2,7 g., 27,52 mm., M 90e, sin rg.
1208. 2,7 g., 27,55 mm., M 90e, sin rg.
1209. 2,7 g., 27,56 mm., M 90e, sin rg.
1210. 2,7 g., 27,64 mm., M 90e, sin rg.
1211. 2,8 g., 26,47 mm., M 90e, 24930.
1212. 2,8 g., 26,73 mm., M 90e, sin rg.
1213. 2,8 g., 26,74 mm., M 90e, 25235.
1214. 2,8 g., 26,79 mm., M 90e, 25171.
1215. 2,8 g., 26,98 mm., M 90e, 24926.
1216. 2,8 g., 27,15 mm., M 90e, 24717.
1217. 2,8 g., 27,31 mm., M 90e, sin rg.
1218. 2,8 g., 27,31 mm., M 90e, 24855.
1219. 2,8 g., 27,38 mm., M 90e, sin rg.

1220. 2,8 g., 27,41 mm., M 90e, 24656.
1221. 2,8 g., 27,46 mm., M 90e, 25059.
1222. 2,8 g., 27,47 mm., M 90e, sin rg.
1223. 2,8 g., 27,53 mm., M 90e, 24672.
1224. 2,7 g., 26,67 mm., M 90e v., 24737.
1225. 2,4 g., 26,39 mm., M 90e v., 25068.
1226. 2,8 g., 27,28 mm., M 90e v., sin rg.
1227. 2,4 g., 26,76 mm., M 90f, 25085.
1228. 2,5 g., 27,87 mm., M 90f, sin rg.
1229. 2,6 g., 26,73 mm., M 90f, 24720.
1230. 2,6 g., 28,09 mm., M 90f, 25244.
1231. 2,6 g., 28,31 mm., M 90f, 25178.
1232. 2,7 g., 25,97 mm., M 90f, sin rg.
1233. 2,7 g., 26,30 mm., M 90f, 25221.
1234. 2,7 g., 26,43 mm., M 90f, sin rg.
1235. 2,7 g., 26,49 mm., M 90f, sin rg.
1236. 2,7 g., 26,55 mm., M 90f, sin rg.
1237. 2,7 g., 26,92 mm., M 90f, sin rg.
1238. 2,7 g., 27,06 mm., M 90f, 24699.
1239. 2,7 g., 27,20 mm., M 90f, 25048.
1240. 2,7 g., 27,22 mm., M 90f, 25126.
1241. 2,7 g., 27,26 mm., M 90f, 24744.
1242. 2,7 g., 27,30 mm., M 90f, 04830.
1243. 2,7 g., 27,37 mm., M 90f, 24706.
1244. 2,7 g., 27,47 mm., M 90f, 24853.
1245. 2,7 g., 27,48 mm., M 90f, 25165.
1246. 2,7 g., 27,62 mm., M 90f, 04853.
1247. 2,7 g., 27,68 mm., M 90f, 24937.
1248. 2,7 g., 27,71 mm., M 90f, sin rg.
1249. 2,7 g., 27,85 mm., M 90f, 04846.
1250. 2,7 g., 27,87 mm., M 90f, sin rg.
1251. 2,7 g., 27,90 mm., M 90f, 24818.
1252. 2,7 g., 27,93 mm., M 90f, 24927.
1253. 2,7 g., 27,93 mm., M 90f, sin rg.
1254. 2,7 g., 28,14 mm., M 90f, 25106.
1255. 2,7 g., 28,18 mm., M 90f, sin rg.
1256. 2,8 g., 26,11 mm., M 90f, sin rg.
1257. 2,8 g., 26,51 mm., M 90f, 24974.
1258. 2,8 g., 26,80 mm., M 90f, sin rg.
1259. 2,8 g., 27,03 mm., M 90f, sin rg.
1260. 2,8 g., 27,33 mm., M 90f, sin rg.
1261. 2,8 g., 27,37 mm., M 90f, 24810.
1262. 2,8 g., 27,42 mm., M 90f, 24795.
1263. 2,8 g., 27,76 mm., M 90f, sin rg.
1264. 2,8 g., 27,84 mm., M 90f, 25030.
1265. 2,8 g., 28,05 mm., M 90f, sin rg.
1266. 2,8 g., 28,17 mm., M 90f, 24897.
1267. 2,8 g., 28,23 mm., M 90f, 24921.
1268. 2,8 g., 28,33 mm., M 90f, 25055.
1269. 2,8 g., 28,75 mm., M 90f, 24911.
1270. 2,8 g., 29,23 mm., M 90f, 04911.
1271. 2,7 g., 26,93 mm., M 90f v., sin rg.
1272. 2,7 g., 27,13 mm., M 90f v., sin rg.
1273. 2,7 g., 27,50 mm., M 90f v., 24685.
1274. 2,7 g., 27,89 mm., M 90f v., sin rg.

19X H./805-815 J.C.
1275. 2,7 g., 26,22 mm., [Ilegible], sin rg.

200 H./815-6 J.C.
1276. 2,7 g., 25,95 mm., M 91a, sin rg.
1277. 2,7 g., 27,43 mm., M 91a v., sin rg.
1278. 2,7 g., 28,01 mm., M 91a v., 24854.
1279. 2,7 g., 28,71 mm., M 91a v., 24967.
1280. 2,7 g., 29,17 mm., M 91a v., 24723.
1281. 2,7 g., 27,38 mm., M 91a v., sin rg.
1282. 2,8 g., 26,80 mm., M 91a v., 24746
1283. 2,8 g., 28,27 mm., M 91a v., 24888.
1284. 2,6 g., 26,26 mm., M 91b, 24965.
1285. 2,6 g., 26,65 mm., M 91b, 24900.
1286. 2,6 g., 27,00 mm., M 91b, 24857.
1287. 2,6 h., 27,29 mm., M 91b, 25140.
1288. 2,6 g., 27,31 mm., M 91b, 04934.
1289. 2,6 g., 27,49 mm., M 91b, sin rg.
1290. 2,6 g., 27,86 mm., M 91b, 24923.
1291. 2,6 g., 27,87 mm., M 91b, 24686.
1292. 2,6 g., 27,91 mm., M 91b, 04948.
1293. 2,7 g., 26,22 mm., M 91b, 24914.
1294. 2,7 g., 26,32 mm., M 91b, 25063.
1295. 2,7 g., 26,33 mm., M 91b, 25104.
1296. 2,7 g., 26,45 mm., M 91b, 24556.
1297. 2,7 g., 26,47 mm., M 91b, ¿04881?
1298. 2,7 g., 26,48 mm., M 91b, 25037.
1299. 2,7 g., 26,55 mm., M 91b, sin rg.
1300. 2,7 g., 26,64 mm., M 91b, sin rg.
1301. 2,7 g., 26,64 mm., M 91b, sin rg.

1302. 2,7 g., 26,66 mm., M 91b, sin rg.
1303. 2,7 g., 26,67 mm., M 91b, sin rg.
1304. 2,7 g., 26,73 mm., M 91b, 25098.
1305. 2,7 g., 26,85 mm., M 91b, sin rg.
1306. 2,7 g., 26,87 mm., M 91b, 24748.
1307. 2,7 g., 26,89 mm., M 91b, 25246.
1308. 2,7 g., 26,90 mm., M 91b, sin rg.
1309. 2,7 g., 26,90 mm., M 91b, 24988.
1310. 2,7 g., 26,97 mm., M 91b, 25004.
1311. 2,7 g., 27,01 mm., M 91b, ¿04884?
1312. 2,7 g., 27,04 mm., M 91b, 04842.
1313. 2,7 g., 27,22 mm., M 91b, 25121.
1314. 2,7 g., 27,30 mm., M 91b, sin rg.
1315. 2,7 g., 27,31 mm., M 91b, sin rg.
1316. 2,7 g., 27,36 mm., M 91b, sin rg.
1317. 2,7 g., 27,36 mm., M 91b, 24934.
1318. 2,7 g., 27,39 mm., M 91b, 25020.
1319. 2,7 g., 27,44 mm., M 91b, 24961.
1320. 2,7 g., 27,56 mm., M 91b, 24807.
1321. 2,7 g., 27,61 mm., M 91b, sin rg.
1322. 2,7 g., 27,62 mm., M 91b, 25019.
1323. 2,7 g., 27,76 mm., M 91b, 24704.
1324. 2,7 g., 27,77 mm., M 91b, 24829.
1325. 2,7 g., 27,78 mm., M 91b, 24817.
1326. 2,7 g., 27,89 mm., M 91b, sin rg.
1327. 2,7 g., 27,89 mm., M 91b, 24662.
1328. 2,7 g., 28,30 mm., M 91b, 24951.
1329. 2,7 g., 28,59 mm., M 91b, 11030.
1330. 2,7 g., 28,64 mm., M 91b, sin rg.
1331. 2,8 g., 27,52 mm., M 91b, sin rg.
1332. 2,8 g., 26,64 mm., M 91b, sin rg.
1333. 2,8 g., 27,74 mm., M 91b, 24729.
1334. 2,8 g., 27,92 mm., M 91b, sin rg.
1335. 2,8 g., 28,01 mm., M 91b, 24821.
1336. 2,8 g., 28,12 mm., M 91b, sin rg.
1337. 2,8 g., 29,87 mm., M 91b, 24990.
1338. 2,7 g., 27,56 mm., M 91b v., 04115.
1339. 2,7 g., 26,68 mm., M 91b v., sin rg.
1340. 2,7 g., 27,59 mm., M 91c, 24917.
1341. 2,7 g., 27,78 mm., M 91c, sin rg.
1342. 2,4 g., 26,20 mm., M 91e, 04943.
1343. 2,7 g., 26,97 mm., M 91v., 24931.
1344. 2,7 g., 28,55 mm., M 91v., sin rg.

201 H./816-7 J.C.

1345. 2,6 g., 25,97 mm., M 92b, 24890.
1346. 2,7 g., 26,87 mm., M 92b, 05003.
1347. 2,7 g., 27,27 mm., M 92b, 24898.
1348. 2,7 g., 27,34 mm., M 92b, 05009.
1349. 2,7 g., 28,06 mm., M 92b, sin rg.
1350. 2,7 g., 27,06 mm., M 92b v., sin rg.
1351. 2,7 g., 26,17 mm., M 92d, ¿04882?
1352. 2,7 g., 26,54 mm., M 92d, sin rg.
1353. 2,7 g., 27,00 mm., M 92d, sin rg.
1354. 2,7 g., 27,11 mm., M 92d, sin rg.
1355. 2,7 g., 27,48 mm., M 92d, 04921.
1356. 2,7 g., 27,64 mm., M 92d, sin rg.
1357. 2,7 g., 27,69 mm., M 92d, 25071.
1358. 2,7 g., 27,72 mm., M 92d, sin rg.
1359. 2,8 g., 26,72 mm., M 92d, sin rg.
1360. 2,6 g., 26,24 mm., M 92d v., sin rg.
1361. 2,7 g., 26,55 mm., M 92d v., 04855.

***

REFERENCIAS

AL-ʻAZAFĪ, Abū l-ʻAbbās (*Iṯbāt*): *Iṯbāt mā lays budd li-man arād al-wuqūf ʻalà ḥaqīqat al-dīnār wa-l-ṣāʻ wa-l-mudd*, ed. M. al-Šarīf, Abu Dabi: Cultural Foundation, 1999.

AL-BĀHILĪ, Abū Muḥammad («Maqādīr»): «Maqādīr al-awzān wa-nuṣub al-šarʻiyya min sikkat al-muwaḥḥidīn bi-l-Andalus», ed. R. al-ʻAfāqī, *Al-Ḏajā'ir* 3 (2000), pp. 189-204.

CABRÉ, M. Teresa (1993): *La terminología: teoría, metodología, aplicaciones*, traducción del catalán de Carles Tebé, Barcelona: Antártida/Empuries.

CANTO GARCÍA, Alberto y Tawfīq ibn Ḥāfiẓ Ibrāhīm (2004): *Moneda andalusí: la colección de la Casa de la Moneda*, Madrid: Museo casa de la Moneda.

CANTO GARCÍA, Alberto, Tawfīq ibn Ḥāfiẓ IBRĀHĪM y Fátima MARTÍN ESCUDERO (2000): *Monedas andalusíes: catálogo del Gabinete de Antigüedades*, Madrid: Real Academia de la Historia.

CANTO, Alberto y Eduardo MARSAL (1988): «Hallazgo de moneda emiral de Iznájar (Granada)», *Al-Qanṭara* 9, pp. 427-470.

CHALMETA GENDRÓN, Pedro (2000): «Moneda y fiscalidad en la España musulmana», en *Moneda y monedas en la España medieval (siglos XII-XV)*, Pamplona: Gobierno de Navarra, pp. 179-192.

CODERA Y ZAYDÍN, Francisco (1874a): *Cecas arábigo-españolas*, Madrid: Aribau.

CODERA Y ZAIDÍN, Francisco (1874b): *Errores de varios numismáticos extranjeros al tratar de las monedas arábigo-españolas*, Madrid: Aribau. [Publicado también como: «Los numismáticos extranjeros y las monedas arábigo-españolas», *Revista de la Universidad de Madrid* (Segunda época) 3, 430-446 y 656-673.]

CODERA Y ZAYDÍN, Francisco (1875): «Tesoro de monedas árabes», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 5, pp. 357-364.

CODERA, Francisco (1882): «Monedas árabes adquiridas por el Museo, en Córdoba y Sevilla, en el año 1877», *Anuario del Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Anticuarios* 2, pp. 379-381.

CODERA Y ZAIDÍN, Francisco (1892): «Tesoro de monedas árabes, descubierto en Alhama de Granada», *Boletín de la Real Academia de la Historia* 20, pp. 442-449.

DOMÉNECH BELDA, Carolina y Sonia GUTIÉRREZ LLORET (2006): « Viejas y nuevas monedas en la ciudad emiral de *Madīnat Iyyuh* (El Tolmo de Minateda, Hellín, Albacete)», *Al-Qanṭara* 27, pp. 337-374.

FIERRO, Maribel (2006): «Sobre monedas de época almohade: I. El dinar de cadí ʻIyāḍ que nunca existió. II. Cuándo se acuñaron las primeras monedas almohades y la cuestión de la licitud de acuñar moneda», *Al-Qanṭara* 27, 2, pp. 457-476.

FROCHOSO SÁNCHEZ, Rafael (1996): *Las monedas califales de ceca al-Andalus y Madīnat al-Zahrā', 316-403 H., 828-1013 J.C.*, Córdoba: Junta de Andalucía-Cajasur.

FROCHOSO SÁNCHEZ, Rafael (2006): «Las acuñaciones de Muḥammad I (238-273 h.)», *Al-Qanṭara* 27, pp. 375-389.

HOFMAN VANNUS, Iris (2004): «Referencias literarias al dírham y al dinar en el Manuscrito de Ocaña», *Anaquel de Estudios Árabes* 15, pp. 165-174.

IBN ḤAYYĀN (*Crónica*): *Crónica de los emires Alḥakam I y 'Abdarraḥmān II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]*, trad. Maḥmūd ʻAlī Makkī y Federico Corriente, Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2001.

[IBN ḤAYYĀN] BEN HAIÁN de Córdoba (*Muqtabis II*): *Muqtabis II: Anales de los emires de Córdoba Alhaquém I (180-206 H. / 796-822 J.C.) y Abderramán I (206-232 / 822-847)*, ed. facsímil de Joaquín Vallvé Bermejo, Madrid: Real Academia de la Historia, 1999.

IBN AL-SĪD AL-BAṬALYAWSĪ (*Ḥulal*): *Kitāb al-Ḥulal fī šarḥ abyāt al-Ŷumal*, ed. Muṣṭafà Imām, El Cairo, 1979.

IBN AL-ŶAYYĀB, Abū l-Ṭāhir (*Taqrīb*): *Kitāb al-Taqrīb wa-l-taysīr li-ifādat al-mubtadi' bi-ṣinā'at misāḥāt al-suṭūḥ*, ms. Escorial, nº 929 Derenbourg.

KLAT, Michael G. (2002): *Catalogue of Post-Reform Dirhams*, Londres: Spink.

LÉVI-PROVENÇAL, E. (1950): *España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031 de J.C.)*, trad. Emilio García Gómez, Madrid: Espasa-Calpe.

Los pueblos de Córdoba (1993): *Los pueblos de Córdoba*, Córdoba: Caja Provincial de Ahorros.

MĀLIK (*Muwaṭṭa'*): *Muwaṭṭa'*, ed. Aḥmad Rātib ʻAmrūš, Beirut: Dār al-Nafà'is, 1982.

MANZANO MORENO, Eduardo (2006): *Conquistadores, emires y califas: los Omeyas y la formación de al-Andalus*, Barcelona: Crítica.

MARCOS POUS, Alejandro y Ana Mª Vicent Zaragoza (1992): «Los tesorillos de moneda hispano-árabe del Museo Arqueológico de Córdoba», en *III Jarique de Numismática Hispano-Árabe*, Madrid: Museo Arqueológico Nacional-Museo Casa de la Moneda, pp. 183-218.

MARINHO, José Rodrigues (1983): «Uma prática singular em moedas do Emirado do Ândalus», *O Arqueólogo Portugués* 4, 1, pp. 347-374.

MARTÍN ESCUDERO, Fátima (2001): «El hallazgo omeya de Baena: un tesoro olvidado», en Canto García, Alberto y Vicente Salvatierra Cuenca (eds.): *IV Jarique de Numismática Andalusí*, Universidad de Jaén, pp. 81-94.

MARTÍN ESCUDERO, Fátima (2005): *El tesoro de Baena: reflexiones sobre circulación monetaria en época omeya*, Madrid: Real Academia de la Historia.

MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio (en prensa): «La azora CXII (*sūrat al-ijlāṣ*) como argumento arqueológico: su divulgación en al-Andalus», en Hernando de Larramendi, Miguel y Peña Martín, Salvador (eds.): *Estudios coránicos en honor al Profesor Julio Cortés*.

MILES, George C. (1950): *The Coinage of the Umayyads of Spain*, Nueva York: The American Numismatic Society.

MUḤAMMAD, ʻAbd al-Raḥmān Fahmī (1965): *Faŷr al-sikka al-ʻarabiyya*, El Cairo: Dār al-Kutub.

PEÑA MARTÍN, Salvador (2007): *Corán, palabra y verdad: Ibn al-Sīd y el humanismo en al-Andalus*, Madrid: CSIC.

PEÑA MARTÍN, Salvador y Miguel VEGA MARTÍN (2004): «¿Hasta cuándo perduró el modelo de la Antigüedad en las monedas andalusíes?», en Chaves Tristán, Francisca y García Fernández, F.J. (eds.): *Moneta Qua Scripta: la moneda como soporte de escritura*, Sevilla: CSIC, pp. 91-97.

PEÑA MARTÍN, Salvador y Miguel VEGA MARTÍN (2006): «Presentación» (de la «Sección monográfica *Derecho y religión en las monedas del Occidente islámico*»), *Al-Qanṭara* 27, 2, pp. 323-328.

PEÑA MARTÍN, Salvador y Miguel VEGA MARTÍN (en curso de publicación): «Sobre el número de cecas en el Ándalus emiral», comunicación al congreso *La medina en formación*, Silves, 7-10 de septiembre de 2005.

SÁENZ-DÍEZ, Juan Ignacio (1984): *Las acuñaciones del Califato de Córdoba en el Norte de África*, Madrid: Vico-Segarra.

SÁENZ-DÍEZ, Juan Ignacio (1992): «Oro hispanoárabe en el Museo

Arqueológico de Córdoba», en *III Jarique de Numismática Hispano-Árabe*, Madrid: Museo Arqueológico Nacional-Mauseo Casa de la Moneda, pp. 155-182.

SALVATIERRA CUENCA, Vicente (2001): *La crisis del emirato omeya en el Alto Guadalquivir: precisiones sobre la geografía de la rebelión muladí*, Universidad de Jaén.

SERRANO, Delfina (1998), «Presentación», en Muḥammad b. ʻIyāḍ, *Maḏāhib al-ḥukkām fī nawāzil al-aḥkām (La actuación de los jueces en los procesos judiciales)*, trad. Delfina Serrano, Madrid: CSIC-ICMA, pp. 11-141.

TAMAMES, Ramón (1993[6]): *Diccionario de economía*, Madrid: Alianza.

VALLVÉ, Joaquín (1984): «Notas de metrología hispano-árabe, III: pesos y medidas», *Al-Qanṭara* 5, pp. 147-167.

VEGA MARTÍN, Miguel (2006): «*Qarṭaŷanna* y *Bāguh*, cecas almohades, y la hipótesis de las acuñaciones conmemorativas», *Al-Qanṭara* 27, pp. 63-75.

VEGA MARTÍN, Miguel y Salvador PEÑA MARTÍN (2001): «La mejora epigráfica del 229 H.: sentido y forma de las leyendas del dírham emiral», en Canto García, Alberto y Vicente Salvatierra Cuenca (eds.): *IV Jarique de Numismática Andalusí*, Universidad de Jaén, pp. 121-134.

VEGA MARTÍN, Miguel y Salvador PEÑA MARTÍN (2000-01): «El espacio numismático ibero-magrebí y los fondos del Museo Arqueológico y Etnológico de Granada», *Al-Andalus-Magreb* 8-9, 1, pp. 65-113.

VEGA MARTÍN, Miguel y Salvador PEÑA MARTÍN (2002): «Del hallazgo de dírhames emirales en Domingo Pérez (Iznalloz, Granada)», *Al-Qanṭara* 23, pp. 155-192.

***

LÁMINA I: ALGUNAS MONEDAS DEL CONJUNTO

Figura 1: Dírham del año 158 H./774-5 J.C. (nº 0053 del catálogo).

Figura 2: Dírham del año 165/781-2 (nº 0166 del catálogo).

Figura 3: Dírham del año 184/800-1 (nº 0319 del catálogo).

Figura 4: Dírham del año 200/815-6 (nº 1344 del catálogo).

LA FONDATION DU RIBĀṬ DE TAZA

Moulay Driss **SEDRA***
Université Lumière-Lyon 2/UMR 5648-CNRS

BIBLID [1133-8571] 14 (2007) 203-223

Resumen: Según la crónica meriní, *Rawḍ al-Qirṭās*, el Ribāṭ almohade de Taza se remonta al año 529/1136. Sin embargo, una fuente contemporánea, *al-Istibṣār*, nos ofrece una cronología diferente. Este artículo presenta un análisis crítico de la historiografía medieval relcionada con la fundación de Taza y propone una nueva interpretación de la versión del *Kitāb al -Istibṣār*.

Palabras claves: Fundación. Ribāṭ de Taza. Almohades. ʿAbd al-Muʾmin. *al-Qirṭās*. *al-Istibṣār*. Historiografía.

Abstract: According to the marinid chronicle, *Rawḍ al-Qirṭās*, the almohad Ribāṭ of Taza dates from 529/1136. But, a contemporary source, *al-Istibṣār*, gives us a diferent chronolgy. This article presents a critical examine of medieval historiography relating to the foundation of Taza and propose a new interpretation of the version of *Kitāb al -Istibṣār*.

Key words: Foundation. Ribāṭ of Taza. Almohades. ʿAbd al-Muʾmin. *al-Qirṭās*. *al-Istibṣār*. Historiography.

Georges Marçais semble parmi les premiers à s'être interrogé sur la fondation et la fonction du Ribāṭ de Taza(1). Dans son étude sur l'institution des

* E-mail: isedra@hotmail.fr

(1) G. Marçais, « Notes sur les *ribāṭ*-s en Berbérie », *Mélanges René Basset*, Paris, 1925, p. 30. Il faut dire que déjà, en 1919, la première tentative d'écrire une monographie de la ville de Taza est apparue dans la revue *Archives Berbères* (1919), sous le titre : « Le Bastion de Taza », menée par L. Campardou et H. Basset. Dans ce travail, préparé pour l'administration

ribāṭs en Afrique du Nord, il attribue la fondation de ce *ribāṭ* au calife almohade ʿAbd al-Muʾmin en 529/1135-1136. Pour lui, « la date donnée par le *Qirṭās* peut fournir une utile information. Elle nous reporte au temps de la première expansion almohade. ʿAbd al-Muʾmin, parti de la région de Tinmel, avec ses contingents montagnards, avait méthodiquement annexé les chaînes du Haut et du Moyen Atlas et était parvenu au couloir de Taza, mais n'avait pas encore abordé le Rif. Le conquérant semble alors suspendre ses progrès, il ne les reprendra que plus tard. En attendant, il fonde ou fortifie la place de Taza, point stratégique important, base des opérations futures ; il y loge une garnison qui surveillera la grande voie entre les deux Maghreb. Ce poste frontière du domaine almohade fera figure de *ribāṭ* »(2). G. Marçais semble accepter la date fournie par le *Qirṭās* et essaie de lier l'acte de fondation du *ribāṭ* avec la première expansion almohade dans la région du Maroc oriental. Le rapport que l'auteur établit entre la naissance de Taza et les opérations militaires almohades n'est pas sans intérêt sauf qu'il ne tienne pas compte des données bien détaillées que rapportent des sources plus proches des événements, à savoir les *Mémoires* d'al-Bayḏaq, le *Naẓm* d'ibn al-Qaṭṭān et le *Bayān* d'Ibn Iḏārī. Mais, Il faut savoir que ces sources n'étaient pas encore publiées quand G. Marçais écrit ces lignes sur l'histoire de Taza. Toutefois, l'auteur ne peut pas cacher son hésitation par rapport à la nature de l'œuvre de ʿAbd al-Muʾmin : s'agit-il d'une fondation *ex-nihilo* de la ville de Taza ou de la fortification d'une ville qui était déjà en place ? Le texte reste ambiguë quoique son auteur connaît la mention du *kitāb al-Istibṣār* qui fournit une datation différente à celle du *Qirṭās*. Henri Terrasse quant à lui, partage, au début de ses travaux sur Taza, la même opinion avec son prédécesseur, notamment dans son *L'art hispano-mauresque*(3). Mais il ne tardera pas à affirmer plusieurs années plus tard que la date rapportée par Ibn Abī Zarʿ, « ne semble pas devoir être retenue »(4). H. Terrasse explique sa position critique vis-à-vis du récit du *Qirṭās* par le fait que « les *Mémoires* d'al-Bayḏaq qui fournissent une chronologie assez précise des campagnes de ʿAbd

coloniale, au lendemain de la soumission de la ville par les troupes françaises, les informations sur les origines de la ville semblent erronées et non fondées.

(2) G. Marçais, « Notes sur les *ribāṭ*-s en Berbérie », p. 30-31.

(3) H. Terrasse, *L'art hispano-mauresque des origines au XIIIe siècle*, éd. Van Oest, Paris, 1932, p. 258, 285, 286, *id*. « Taza, notice historique et archéologique », *Bulletin de L'Enseignement Public au Maroc*, n° 171, 1942, p. 4.

(4) *Idem*. *La grande mosquée de Taza*, éd. d'Art et d'Histoire, Paris, 1943, p. 18.

al-Muʾmin dans le nord du Maroc laisse entendre que les Almohades ne fussent pas maîtres du pays de Taza avant 536/1141-1142 »[5]. Le *ribāṭ* de Taza aurait donc été édifié, selon H. Terrasse, dans les années qui suivirent cette date. L'hypothèse de H. Terrasse consiste donc en la fondation, en un premier temps, d'un *ribāṭ* par le premier calife almohade après 536/1141-1142. Puis, cette première structure fortifiée sera agrandie par le deuxième calife, et ses murailles seront complétées. La date rapportée par l'*Istibṣār* fait allusion, selon Terrasse à ces travaux d'agrandissement du premier *ribāṭ* de ʿAbd al-Muʾmin[6].

S. Mabrouk consacre dans sa thèse de doctorat une monographie à la ville de Taza. Dans ce travail, encore inédit, l'auteur présente une étude des données textuelles relatives à l'histoire de la ville et ses fortifications, ainsi que leur évolution à travers les âges, et une description bien détaillée de l'enceinte[7]. Disposition générale, système de flanquement, matériaux et techniques de constructions des remparts, des tours et des bastions, sont autant d'éléments qui dessinent l'image d'une puissante forteresse urbaine, et qui donnent l'impression qu'on est en présence d'un ouvrage de fortification de très haute qualité. Le Ribāṭ de Taza a été toujours, en égard de sa situation, un enjeu inter-dynastique, notamment entre les derniers Almohades et les Mérinides. Toutefois, concernant la période qui nous intéresse, l'étude de Mabrouk nous laisse sur notre faim et ne fournit aucune datation qui soit très solide et convaincant. Certes, l'auteur propose un bref essai de datation de l'enceinte, ce qui n'est pas toujours facile, comme il le déclare lui même : « l'enceinte de la ville de Taza est un exemple fort intéressant du point de vue archéologique et historique. Un essai de datation de ses tranches est très difficile »[8], mais il n'hésite pas à adopter, sans la discuter, la même opinion que G. Marçais et H. Terrasse, en attribuant les murailles nord et ouest de Taza à l'époque almohade.

En fait, il semble avancer le même argument que ces deux chercheurs avaient déjà établi : les matériaux et les techniques de construction rappellent selon Marçais et Terrasse, les premiers travaux de construction almohades qui, durant la première moitié du VIe/XIIe siècle, ne pouvaient pas encore se

(5) *Ibid.*

(6) Nous verrons plus loin que cette interprétation du récit de l'*Istibṣār* ne peut être retenue.

(7) S. Mabrouk, *La ville de Taza, Recherches d'histoire, d'archéologie monumentale et d'évolution urbaine*, vol. 1, Université de La Sorbonne, 1992, p. 124-228.

(8) *Ibid.,* p. 228.

détacher de la tradition almoravide(9).

A l'issue de la présentation de ces différents travaux sur Taza et ses fortifications(10), il convient de noter que tous ont adopté, sans la discuter, l'année 529/1135, fournie par *al-Qirṭās,* comme date de fondation de la ville. Pour G. Marçais et H. Terrasse, l'adoption du récit du *Qirṭās* concorde très bien avec leur idée d'une persistance, chez les premiers Almohades, pendant la première moitié du VIe/XIIe siècle de la tradition architecturale almoravide qui consiste en la généralisation de l'emploi de la pierre dans tous les types de constructions. L'érection des parties nord et ouest de l'enceinte de Taza en pierre renforce donc et appuie leurs convictions. De ce fait, pour ces chercheurs, les premières fortifications almohades, dont celles du Ribāṭ de Taza, ne devaient pas échapper à cette règle.

La question qui se pose en étudiant l'histoire de Taza est celle de la datation exacte de la fondation de cette ville-*ribāṭ*. La date de 529/1135 que nous propose Ibn Abī Zarᶜ nous paraît sujette à caution pour les raisons que nous allons présenter.

Il est curieux de remarquer que le récit du *Qirṭās* n'a jamais été vérifié et discuté par des historiens et archéologues, surtout que nous disposons d'un texte dont les informations sont décisives pour la datation du *Ribāṭ*, texte qui est pourtant, connu de ceux qui ont écrit sur l'histoire et l'archéologie de Taza. Notons tout simplement qu'il s'agit de l'ouvrage de l'*Istibṣār,* dont l'auteur écrit sous le troisième calife al-Manṣūr. Mais avant d'examiner le témoignage de celui-ci, nous jugeons inéluctable de revenir sur la mention du *Qirṭās* pour en discuter le contenu. Il faut rappeler qu'il n'est point dans notre attention de faire le procès de l'œuvre d'Ibn Abī Zarᶜ, mais plutôt de procéder, dans le cas qui nous occupe présentement et à travers les quelques exemples choisis, à un examen critique détaillé de l'information donnée par l'auteur du *Qirṭās*. Il eut été facile, même sans utiliser la nouvelle chronologie procurée par l'*Istibṣār*, de démontrer que la version du chroniqueur mérinide acceptée jusqu'ici comme

(9) H. Terrasse, *L'art hispano-mauresque,* p. 292, G. Marçais, *L'architecture musulmane d'Occident*, Paris, 1954, p. 221-222.

(10) Cf. Rafael López Guzmán (Rafael López)(coord.), *La arquitectura del Islam Occidental,* El Legado Andalusí*,* éd. Lunweg, Madrid, 1995, p. 152, on y trouve la même hypothèse de G. Marçais et H. Terrasse.

authentique avait toutes chances d'être erronée(11).

Retour sur la version du Qirṭās

Le territoire où s'élèvera la ville de Taza fut conquis, nous apprend Ibn Abī Zarʿ, par ʿAbd al-Muʾmin en 527/1133-1134. Deux ans plus tard, le calife almohade ordonna la construction du Ribāṭ de Taza(12). Doutant de l'authenticité de ce récit, et après l'avoir examiné en le comparant aux données d'*al-Istibṣār*, nous avons d'abord essayé de vérifier dans les sources almohades, étant donné que le *Qirṭās* est rédigé vers 726 /1326, si ʿAbd al-Muʾmin effectua vraiment des expéditions militaires dans le pays de Taza en l'année 527/1133-1134 comme le prétend le récit du *Qirṭās* (13).

- En premier lieu, il serait très utile de relever un point vulnérable dans l'œuvre d'Ibn Abī Zarʿ et qui renforce notre doute quant à certains de ses récits et ses datations. En fait, il importe de noter que les dates qu'il présente et les concordances chronologiques qu'il indique apparaissent parfois douteuses voire fausses. Rien que pour la période qui nous intéresse, en l'occurrence le temps des Almohades, les exemples ne manquent pas(14). Quand l'auteur du *Qirṭās*

(11) Il est curieux de remarquer qu'à l'instar de Taza, deux datations fournies par le *Rawḍ al-qirṭās* concernant la fondation de Fès et de Marrakech ont été vivement critiquées et réfutées par E. Lévi-Provençal dans ses deux pertinents articles, désormais classiques, portant respectivement sur les deux villes précitées. Voir à ce propos, E. Lévi-Provençal, « La fondation de Fès », *AIEO*, IV, 1938, p. 23-52, et « La fondation de Marrakech », *Mélanges d'Histoire et d'Archéologie de l'Occident musulman, Hommage à G. Marçais,* p. 117-120. Par ailleurs, nous ignorons l'existence d'un travail qui s'intéresse aux désaccords dans les chronologies du *Qirṭās* et les autres sources notamment de l'époque almohade. L'explication de l'origine ou les raisons de ces désaccords nous échappe toujours. Aussi; un tel travail serait-il indispensable dans le cadre des études philologiques de l'historiographie marocaine de l'époque.

(12) Ibn Abī Zarʿ, *al-Anīs al-muṭrib bi-rawḍ al-Qirṭās*, Rabat, 2002, p. 241. (cité *Qirṭās*).

(13) *Ibid.* L'auteur cite un certain Ibn Maṭrūḥ al-Qaysī, historien dont l'œuvre ne nous est pas parvenue.

(14) Cf. M. Kably*, Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Age*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1986. Excellent et incontournable travail sur la période mérinide, il discute les conditions de l'apparition de cette source, cf. p. XXV et surtout la page 6, n. 1 où il est question de comparaison entre le *Qirṭās* et le *Bayān*; se reporter également à la critique et l'analyse que fait Maya Shatzmiller de cet ouvrage dans son étude pénétrante intitulée *L'historiographie Mérinide, Ibn Ḫaldūn et ses contemporains*, Brill, Leiden, 1982, p. 18-36. Sur l'œuvre d'Ibn Abī Zarʿ, voir aussi l'opinion de P. Guichard qui la qualifie de source peu

parle, par exemple, de la longue marche de ʿAbd al-Muʾmin sur le Maroc et de ses affrontements militaires avec l'armée almoravide, il situe ces événements entre 537/1143 et 539/1145-6[15]. Or, toutes les autres sources sont unanimes à dater leur déroulement entre 534/1140-1 et 539/1145-6[16].

Dans un autre passage de son livre, le même auteur date la construction de la grande mosquée de Tinmel de l'année 548/1153-4. Or, nous savons de la manière la plus sûre d'après une lettre officielle envoyée par le calife ʿAbd al-Muʾmin aux *ṭalaba* de Ceuta, citée dans le *Naẓm Ǧumān* d'Ibn al-Qaṭṭān, que cette mosquée a été construite en 543/1148[17]. On pourrait dire que cette date fait allusion au début des travaux dans la mosquée en question, et que 548/1153 marque la fin de ces travaux, donc l'auteur d'*al-Qirṭās* n'aurait signalé que la date de l'achèvement de la construction[18]. Mais la mention de ce dernier est claire et ne laisse aucune place à une pareille interprétation. L'auteur dit : « En 548/1153… [ʿAbd al-Muʾmin] se rendit à Tinmel pour visiter le tombeau d'al-Mahdī. Il distribua de fortes sommes aux habitants et fit agrandir et embellir la mosquée et la ville »[19]. Pour lui, c'est en 548/1153 que fut donné l'ordre d'édifier la mosquée de Tinmel. La lettre rapportée par le *Naẓm al-Ǧumān* dit aussi d'une manière très explicite que parmi les objectifs du déplacement de ʿAbd al-Muʾmin, à Tinmel le 16 du mois rabīʿ Ier 543/ 4 août 1148, figurait celui d'élever une mosquée en hommage à son maître Ibn Tūmart. Devant ce désaccord, il est évident qu'on penche vers le récit d'Ibn al-Qaṭṭān, auteur qui était non seulement contemporain des Almohades, mais aussi un *ṭālib* et fils

fiable dans son livre, *Les Musulmans de Valence et la reconquête*, Damas, 1990-1991, t. 1, p. 255.

(15) Ibn Abī Zarʿ, *al-Qirṭās*, p. 241.

(16) Les principales sources sur le déroulement de ces événements sont al-Bayḏaq, *Aḫbār al-Mahdī Ibn Tūmart wa-ibtidāʾ dawlat al-Muwaḥḥidīn,* Rabat, 1971, p. 49-62, Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān (Almohades),* Casablanca, 1985, p. 16-23, Ibn al-Qaṭṭān dans le *Naẓm.* Celui-ci parle d'une bataille qui, déjà en 533/1138-1139, avait mis les deux belligérants en combat dans la région de Ḥāḥā, cf. *Naẓm al-Ǧumān*, Beyrouth, 1990, p. 263.

(17) Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm al-Ǧumān*, p. 189-190.

(18) Y. Khiara, auteur d'une thèse sur Tinmel et la vallée de Neffis penche vers cette hypothèse pour concilier les deux dates rapportées par le *Naẓm* et *al-Qirṭās*, cf. Y. Khiara, *Reconnaissances archéologiques dans la moyenne vallée du Neffis (Bassin de Talat-n-Yaʿqūb*), Thèse de 3e cycle des sciences de l'archéologie et du patrimoine, INSAP, Rabat, 2002, p. 158.

(19) Ibn Abī Zarʿ, *al-Qirṭās*, p. 253.

d'un des grands *ulémas* au temps des Almohades, donc un bon connaisseur de l'histoire de la dynastie(20).

Ibn Abī Zarʿ se distingue encore par quelques dates qu'il indique et dont nous ne connaissons pas les sources, comme par exemple sa mention relative au passage de ʿAbd al-Muʾmin à Gibraltar.

En effet, ce calife effectue, dit *al-Ḏirṭās*, cette expédition à Gibraltar en l'an 556/1162(21). Mais, un autre témoignage contemporain vient à l'encontre de cette mention. L'auteur est Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, qui, présent dans cette expédition, la situe vers la fin de l'année 555/ 1161. Cet événement est relaté en détails dans sa chronique *al-Mann bi-l-imāma*(22).

Enfin, on peut signaler un autre exemple dans la longue liste des datations erronées du *Ḏirṭās*. Il s'agit de la date rapportée par Ibn Abī Zarʿ concernant la prise de Salé. L'auteur situe cet événement en l'année 526/ 1132-3(23). Il est incontestable que cette datation est une fois encore erronée, et ne peut en aucun cas être admise. En cette année que nous propose *al-Ḏirṭās*, les Almohades menaient leurs expéditions militaires, selon les témoignages de l'Almohade Ibn al-Qaṭṭān au Sud et dans les environs de Marrakech(24). Cette donnée est corroborée par le récit d'Ibn ʿIḏārī qui nous apprend que la ville de Salé fut réduite en 540/1146-7, après la reddition de Fès. Toujours suivant la relation d'Ibn ʿIḏārī, la prise de Salé, comparée à celles d'autres villes telles Fès ou Tlemcen, était une opération sans grandes difficultés pour les troupes

(20) Selon Ibn ʿIḏārī, cet auteur a composé son œuvre pour le compte du calife Abū Ḥafṣ ʿUmar al-Murtaḍā (646-665/1248-1269), cf. *al-Bayān (Almohades),* p. 446. Sur Ibn al-Qaṭṭān fils (Abū Muḥammad Ḥasan) et les conditions de composition du *Naẓm al-Ḏumān*, voir l'introduction de Mahmoud Ali Makki, éditeur de l'ouvrage, dans l'édition de 1991, p. 26-56, voir aussi M. Fletcher : « The Nazm al-Juman as a source for Almohad history », *Ta'rīḫ al-Maġrib al-ʿarabī wa-ḥaḍāratu-hu,* Tunis, 1979, p.193-199. Sur Ibn al-Qaṭṭān le père (Abū al-Ḥasan), voir aussi l'introduction de Mahmoud Ali Makki dans le *Naẓm*, p. 11-26, et Ibn Abd al-Malik, *al-Ḏayl wa-l-takmila ,* vol. 8, t. 1, biog. (10) p. 165-195. Dans cette source bio-bibiographique, la notice consacrée au père de notre historien est de trente pages qui pullulent de renseignements précieux et riches, vient de faire l'objet d'un article d'Emile Fricaud qui s'intitule : « La notice biographique d'Abu al-Ḥasan ʿAlī Ibn al-Qaṭṭān dans *al-Ḏayl wa-l-takmila* d'Ibn ʿAbd al-Mālik al-Murrākušī », *E.O.B.A.*, X, p. 223-283.

(21) Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm al-Ḏumān*, p. 252.

(22) Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann bi-l-imāma*, Beyrout, 1987, p. 84-90.

(23) Ibn Abī Zarʿ, *al-Ḏirṭās*, p. 241.

(24) Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm al-Ḏumān*, p. 223-226.

almohades[25]. Ceci expliquerait peut-être le silence d'al-Bayḏaq, relatif à cet épisode, lui qui est pourtant contemporain des Almohades et aurait très vraisemblablement participé aux opérations militaires de ces premières heures du mouvement almohade.

Comme nous l'avons déjà signalé, ce texte du *Qirṭās* pullule de fausses dates. Nous ne pouvons donc pas nous arrêter sur chacune d'elles pour la discuter. Nous voulions essentiellement mettre l'accent sur ce problème en confrontant quelques données significatives comme par exemple la fondation de la ville de Gibraltar, la construction de la grande mosquée de Tinmel et en comparant, en plus, d'autres témoignages rapportés par cette source post-almohade, aux écrits des chroniqueurs almohades. Les résultats déjà présentés nous ont donc montré combien il faut se méfier des concordances chronologiques qui figurent dans *al-Qirṭās*, d'où le doute que nous éprouvons quant à la date de la fondation du Ribāṭ de Taza.

Que disent les sources almohades ?

Un autre élément qui nous incite à rejeter la date proposée par *al-Qirṭās* pour la fondation de Taza est l'absence dans les récits d'al-Bayḏaq et d'Ibn al-Qaṭṭān de toute indication de la fondation du Ribāṭ de Taza aux environs de la date mentionnée par le *Qirṭās*.

Dans ses *Mémoires*, consacrées au début du mouvement almohade et notamment aux travaux militaires du premier calife, al-Bayḏaq ne souffle pas mot de cet événement. C'est vrai que cet auteur ne dit rien sur l'année 526/ 1132 date de la prise du *ḥiṣn* almoravide de Tasġimūt et la date de la première rencontre entre ʿAbd al-Muʾmin et l'armée de Tašafīn b. ʿAlī. Celle-ci, n'étant pas mentionnée par al-Bayḏaq, semble être datée des années 533/1138-1139 selon un témoignage d'Ibn al-Qaṭṭān[26]. Toutefois, entre 533/1138-1139 et l'année 536/1141, toutes les opérations militaires que les Almohades ont menées

(25) Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān (Almohades),* p. 25. Le témoignage du fils du *qāḍī* almoravide de Ceuta ʿIyāḍ b. Mūsā, dans la biographie qu'il consacre à son père, atteste d'une manière incontestable que la ville de Salé fut prise au lendemain de la chute de Fès. Le *qāḍī,* dit son fils Muḥammad, était présent dans la *maḥalla* du calife almohade en siège devant la ville de Salé. Cette mention, que l'on peut juger de preuve irréfutable, correspond tout à fait au récit d'*al-Bayan*. Cf. Muḥammad b. ʿIyāḍ, *al-Taʿrīf bi-l-Qāḍī ʿIyāḍ,* éd. M. Ibn Šarīfa, Rabat, 1982, p. 12.

(26) al-Bayḏaq, *Aḫbār,* p. 45, Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm al-Ǧumān*, p. 263.

sous le commandement de ʿAbd al-Muʾmin semblent se dérouler dans l'arrière pays de Marrakech, dans le territoire de *Bilād al-Sūs* et dans le Moyen-Atlas. La première tentative de projeter ces opérations loin de cette région du Sud mena « le tombeur des Almoravides », selon al-Bayḏaq, vers l'Est et la région du Moyen Atlas en direction du territoire où sont situées les deux villes de Fès et de Meknès. Après cette opération, située entre 535/1140-41 et 536/ 1141(27), les troupes de ʿAbd al-Muʾmin ont regagné de nouveau le Sud après avoir inquiété la ville de Fès, l'une des grandes villes du Maroc almoravide(28). Elles sont allées jusqu'à Siğilmāssa où elles se sont battu contre le gouverneur almoravide de la ville(29).

De retour de cette expédition, ʿAbd al-Muʾmin décide de retourner dans la région de l'Est mais cette fois pour une longue marche sur le Maroc du nord et du nord-est, commencée déjà en 536/ 1141(30). Cette grande expédition permet pour la première fois la présence des troupes almohades dans les montagnes de Taza où le *Ribāṭ* verra le jour, ces montagnes portant également le nom des montagnes de Ġayyāta, du nom de la tribu qui les habitait(31). al-Bayḏaq nous livre des informations intéressantes sur les différents déplacements militaires des Almohades dans les régions au nord et au nord-est de Fès, dont celle des montagnes précédemment signalées. Il écrit dans ses *Mémoires* : « Tāšfīn [b. ʿAlī], qui était à Fès, se rendit au Ǧabal al-ʿArḍ, y passa ses troupes en revue et envoya Reverter vers al-Fallağ. Là, celui-ci eut un engagement avec [le chef almohade] Yaḥyā Aġwāl, le tua et rapporta sa tête à Fès. Puis, nous partîmes pour l'endroit nommé Banū Makūd. Quant à Tāšafīn, il alla camper à al-Makarmada. Ensuite, nous partîmes dans la direction des Ġayyāta ; Tāšafīn se

(27) al-Bayḏaq, *Aḫbār,* p. 49-52, et A. Huici Miranda, *Historia política del imperio almohade*, t. 1, Tetuán, 1956. 121-128 .

(28) Sur Fès à l'époque almoravide voir al-Idrīsī, *Nuzhat al-muštāq*, réed. H. Bresc et A. Nef, Flammarion, Paris, 1999, p. 149-150.

(29) Nous pensons qu'il s'agit là d'une opération de reconnaissance vu sa courte durée (un an), son parcours et le nombre des localités par lesquelles les troupes sont passées. En plus, le calife almohade opta pour une nouvelle stratégie de combat qui consistait à changer de champ de bataille. Il fuit alors l'arrière pays de Marrakech où le prince almoravide Tāšafīn b. ʿAlī pourrait emporter les batailles, et décida de traîner l'armée almoravide dans les montagnes de l'Est. Voir Ibn Ḫaldūn, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique du Nord septentrionale*, trad. De Slane, t. 2, Paul Geuthner, 1969, p. 175.

(30) al-Bayḏaq, *Aḫbār,* p. 52.

(31) *Ibid*., p. 52-53, V. Lagardère, *Les Almoravides, le gihād andalou*, L'Harmattan, 1998, p. 305.

porta au lieu dit al-Nawāẓir et nous-mêmes à ʿArfa. Cela se passait en 536 (6 août 1141- 26 juillet 1142). Là, nous fûmes pris par une bourrasque de pluie qui ne cessa de tomber pendant cinquante jours et autant de nuits ; les rivières grossirent ; le Wādī Fās emporta dans cette ville la porte Bāb al-Silsila. L'isthme qui relie la presqu'île de Melilla au continent fut coupé. La mer détruisit à Tanger tout le quartier situé en contrebas de la mosquée-cathédrale. Le Wādī Sabū, ainsi que le Wādī Warġa, emportèrent les tentes des Lamṭa. Tout cela se passait dans cette année 536 »(32). Mais, pourquoi al-Bayḏaq reste-t-il muet sur la présence d'un *ribāṭ* à Taza, lequel aurait été fondé en 529/ 1134-5, au dire d'*al-Qirṭās* ? Nous croyons que si les Almohades disposaient d'un établissement militaire dans cette région – bien que le cours des événements ainsi qu'ils sont décrits montre que cet établissement serait sous domination des armées muminides – al-Bayḏaq ne manquerait pas de le signaler, au moins pour parler d'un éventuel rassemblement des troupes au sein de cet établissement. Il convient de signaler à cet égard que Tāšafīn b. ʿAlī, alors commandant suprême des troupes almoravides, était à la poursuite de ʿAbd al-Muʾmin et son armée, lesquels se trouvaient obligés de traverser le col de Taza pour se rendre au Maghreb central dans le cadre des mêmes opérations(33). Cet historien qui nous livre les noms des localités les plus reculées du Maroc de l'époque et les toponymes qui restent encore non identifiés, ne semble pas reconnaître ce *ribāṭ* avant la prise de Marrakech en 541/1146-1147.

Pour Ibn al-Qaṭṭān, la date de 527/1143-1144 ne marque pas la conquête de la montagne de Taza comme le propose Ibn Abī Zarʿ. Pour lui, les Almohades ne semblent avoir mené aucune expédition militaire durant cette année. Il nous rapporte à ce propos : « Quant aux Almohades, que Allah le plus Haut les glorifie, je ne connais aucune expédition qu'ils auraient menées en cette année de [527/1133-1134] »(34).

Les témoignages de ce chroniqueur sont d'une grande importance, puisqu'ils comblent le vide existant et complètent le récit d'al-Bayḏaq sur la période situé entre 526/1132 et 533/1138-9. En fait, ses informations sur les événements se rapportant à la dite période, corroborent l'idée selon laquelle les Almohades concentraient leur combat armé contre les Almoravides dans la

(32) E. Lévi-Provençal, *Documents inédits d'histoire almohade*, Paris, 1928, p. 147.
(33) al-Bayḏaq, *Aḫbār*, p. 52-57.
(34) Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm al-Ǧumān*, p. 229.

région du sud. Ce combat serait la suite des opérations déjà entreprises par Ibn Tūmart[35] que la défaite cuisante d'*al-Baḥīra* (524/1131) devant les portes de Marrakech allait stopper pour quelque temps.

Deux ans après cette bataille, c'est-à-dire en 526/1132 c'est la forteresse de Tasġīmūt, au sud de Marrakech qui tombe entre les mains des adeptes d'Ibn Tūmart ; il s'ensuit la chute du pays de Darʿa[36]. Autrement dit, c'est toujours les environs de Marrakech et la région du sud qui restait la cible préférée des Almohades. Leur stratégie visait alors la prise la plus immédiate de Marrakech, siège du pouvoir en place, afin de l'isoler de son arrière pays, riche et prospère, notamment la montagne du Haut Atlas et le Sūs. La même stratégie se poursuivra dès 528/1134 et jusqu'en 533/1139, date à laquelle s'arrêtent les événements relatés par le *Naẓm al-Ǧumān*,[37] cette stratégie sera couronnée par l'annexion en 529/1135, de l'importante région du Sūs, avec notamment ses deux grandes villes qui étaient Tarūdant et Iglī[38].

Néanmoins, Ibn al-Qaṭṭān parle d'une expédition, en 532/1137-1138 dirigée par ʿAbd al-Muʾmin lui même dans les montagnes des Ġayyāta de Taza[39]. Le calife y a battu les tribus Zanāta et y séjourna pendant deux mois. Mais, comme al-Bayḍaq, l'auteur de *Naẓm al-Ǧumān* reste muet sur la présence d'un *ribāṭ* dans ces lieux, et ne fait aucune mention d'un quelconque ordre de construction de *ribāṭ* au cours de cette campagne.

En définitive, il ressort de ce que nous avons présenté qu'il est impensable que les Almohades aient fondé un *ribāṭ* dans une région qu'ils ne dominaient pas encore. Leurs efforts se sont orientés plutôt vers le Sud marocain, durant la période que nous avons indiquée, que vers d'autres régions du Maroc, l'Est en particulier. Et s'ils avaient tenté d'investir celui-ci, leurs campagnes n'auraient consisté qu'en des opérations de reconnaissance. Sinon, comment peut-on expliquer l'absence de la moindre indication de cette œuvre militaire de ʿAbd al-Muʾmin dans la *Géographie* d'al-Idrīsī ?

(35) Sur les batailles livrées par Ibn Tūmart aux Almoravides, voir al-Bayḍaq, *Aḫbār*, p. 35-39, Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm al-Ǧumān*, p. 129-166.

(36) Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm al-Ǧumān*, p. 223-226.

(37) *Ibid*., p. 234.

(38) *Ibid*., p. 237-239, Sur l'importance de la région du Sūs, et la Montagne environnante de Marrakech, voir le texte le plus proche des événements, à savoir al-Idrīsī, *Nuzha*, réed. H. Bresc et A. Nef, p. 135-136.

(39) C'est le même nom selon *al-Istibṣār fī ʿaǧāʾib al-amṣār*, Casablanca, 1985, p. 186.

Le témoignage de l'auteur de la *Nuzhat al-muštāq*, contemporain des premiers Almohades, est d'un apport indéniable et un secours inestimable pour l'histoire de la région de Taza durant cette période de passage des Almoravides aux Almohades. al-Idrīsī qui semble avoir visité cette région avant 533/1138-9, date de son départ en Sicile, décrit toutes les localités situées sur l'itinéraire Fès-Oujda. Nous pouvons avancer en toute sécurité que l'existence du *ribāṭ* de Taza n'aurait pas échappé à la curiosité de notre géographe. Lisons attentivement les notes d'al-Idrīsī pour se rendre compte de cette réalité : « de Fès à Tlemcen, neuf [jours]. Le chemin entre ces deux points est celui qui sort de Fès pour aller vers la rivière de Sebou…de là à Tamalita, un jour. Il s'agit d'un village et de cultures situés le long d'une rivière qui vient du côté du midi et s'appelle Wadi Inawan…puis à Karanita qui était une ville autrefois…un jour…de là à Bab Zanata, rivière voisine de celle d'Inawan…environs dix milles…de là à la forteresse de Karmata, qui domine les bords de la rivière d'Inawan, doté d'un marché et entourée de cultures et de bétail, un jour…de Karmata, en passant au bas de la montagne, à Marawir, forteresse de peu d'importance dont la plus grande partie est vide, un jour. On y trouve du blé et de l'orge en abondance. De là à la rivière de Masun (oued Msoun), un jour ; on passe par Tabrida (le chemin), bourg fortifié solide, bâti sur une colline qui domine la Moulouya, laquelle se jette dans le Za (Sa'), ne faisant plus qu'un avec lui et se déchargeant dans la mer, entre Jarawa bin Qays (Jeraa) et Melila. De là à Za, un jour. C'est une jolie petite ville au pied d'une colline de terre qui surplombe un fleuve énorme qui traverse ses faubourgs. Mais aujourd'hui ses demeures sont brûlées et détruites : les Masmuda l'on ruinée »[(40)].

Remarquons juste, après ce témoignage contemporain frappant, qu'al-Idrīsī ne manque pas l'occasion pour signaler les interventions almohades violentes et parfois sanglantes mêmes dans les petites localités, comme il le fait ici en parlant de la ville de *Zā*. Nous sommes en présence d'un récit circonstancié basé sur une observation qui n'omet pas le moindre détail. Les structures composantes du paysage urbain ou rural sont mises en relief. Une fondation almohade, comme le Ribāṭ de Taza, située à quelques dizaines de kilomètres de cette ville détruite par les troupes de ʿAbd al-Muʾmin, aurait certainement, si elle avait existé à cette époque, laissé des traces dans la *Nuzha*.

Notons enfin qu'Ibn Ḫaldūn, qui écrit vers la fin du VIIIe/XIVe siècle,

(40) al-Idrīsī, *Nuzha*, réed. H. Bresc et A. Nef, p. 154.

fournit un autre témoignage qui semble incontestablement inexact. En fait, il signale, sans citer ses sources, que la ville de Taza fut fondée au début de l'islamisation du Maroc par les tribus de Miknāsa, habitant les montagnes de Taza(41). Nous croyons que cet historien s'appuie sur un passage, d'ailleurs très bref, que nous trouvons chez Ibn ʿIḏārī, lequel fait allusion, en traitant des événements de l'année 174/ 790 à l'existence d'un *ribāṭ* à Taza(42). Il est clair que cette information d'*al-Bayān*, de sa part, ne peut-être acceptée. La seule explication que l'on puisse fournir réside dans les arguments que nous avons précédemment avancés. En plus, il ne faut pas oublier que, bien avant al-Idrīsī, Abū ʿUbayd al-Bakrī, déjà au Ve/XIe siècle, ne fait mention d'aucune localité et d'aucun *ribāṭ* portant le nom de Taza, dans la description qu'il fait de la route qui reliait, à son époque, la ville de Oujda à celle de Fès. La ville de Taza est, bien entendu, située sur cette route. La description d'al-Bakrī semble des plus claires. L'auteur note : « pour aller d'Oujda à Fez, il faut se rendre d'abord à Za, puis à Taberida, puis chez les Meknasa, qui habitent des cabanes construites de broussailles, puis on passe par Aîn Et-Tîn « La source du Figuier », d'où l'on arrive à Fez » (43). Et lorsque le géographe andalou cite le toponyme Taza, il ne mentionne que le col qui porte le même nom (*faǧǧ* Taza), situé dans le territoire de la tribu Meknasa, sur l'itinéraire reliant Fès à Kairouan dont il fait la description suivante :

« de Fez à Cairouan il y a quarante journées de marche. Nous allons indiquer ici les plus remarquables de ces stations. On sort de Fez par le Bab El-Fatouh…et l'on traverse le Mardj « marais » d'Ibn Hicham pour atteindre le Sebou, fleuve qui est à quatre milles de Fez et dont les bords sont couverts de villages. De là on se dirige vers la localité nommée Acabat-El-Bacar « la colline des Bœufs », d'où l'on se rend à Khandoc El Foul « la ravine aux fèves », endroit qui appartient aux Miknaça. Après avoir traversé une suite non interrompue de villages, de terres cultivées et de ruisseaux appartenant aux Azdaja et à d'autres tribus on arrive à Cala Gormat, château qui avait servi de retraite à Abu Moncad, fils de Mouça Ibn Abi 'l-Afia. […] de nos jours, le territoire situé entre Fez et Gormat est occupé par les Matghra. une distance de

(41) Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿIbār*, vol. 6, p. 176, (source consulté sur le site internet www. alwaraq.net).

(42) Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān*, vol. I, réed. Iḥsān ʿAbbās, Beyrouth, s. d., p. 84.

(43) al-Bakrī, *al-Masālik wa-l-mamālik*, vol. 2, Tunis, 1992, p. 752 (1261: la route de Oujda à Fès), trad. *Description de l'Afrique septentrionale,* M. G. De Slane, Alger, 1913, p. 176-177.

deux journées sépare les deux villes, ou, selon Mohammed (Ibn Youçef), une journée seulement. Pour atteindre la ville de Djeraoua il faut mettre six journées, ou huit selon Mohammed, dont deux se passent à traverser le désert. [Voici l'indication de cette route :] On se rend de Gormat à Oulili, bourg ou Zaoui, neveu de Mouça Ibn Abi 'l-Afia, avait fixé sa résidence ; puis on traverse le *Fedjj* ou « défilé » de Teza, localité qui appartient à des Miknaça ; puis on arrive au Ouadi Ouarrouguin, rivière d'eau salée, qui coule dans le territoire de Miknaça ; de là on se rend à la rivière Za, puis on traverse le désert jusqu'à Djeraoua» (44).

Le récit de l'Istibṣār : examen critique et nouvelle interprétation

Si le récit du *Qirṭās* relatif à la fondation du Ribāṭ de Taza paraît peu fiable, voire erroné, le témoignage que nous fournit l'anonyme de l'*Istibṣār* reste à notre avis le plus plausible et le plus proche de la réalité des choses pour ne pas dire le plus sûr. En effet, le texte nous apprend que la ville a été fondée en 568/1172-1173(45). Il la décrit comme étant une grande ville d'assez vastes dimensions et très bien fortifiée. Son enceinte est des plus solides, bâtie avec de la chaux et des cailloux, donc des matériaux qui durent avec le temps, selon l'auteur. Sans qu'il soit fait mention du nom du calife fondateur, la date indiquée laisse comprendre qu'il s'agit d'Abū Yaʿqūb Yūsuf. Notons que sans indication de la date de fondation de la part de l'auteur, il aurait été difficile de tirer le moindre profit des renseignements chronologiques contenus dans son récit dont voici le texte :

> « *De nos jours, la ville d'al-Ribāṭ fut construite dans le pays de Taza. C'est une grande ville située sur le flanc d'une montagne qui domine des plaines traversées par des ruisseaux d'eau douce ; elle est protégée par un rempart considérable de pierres jointes au mortier, et la durée en est assurée. Elle*

(44) *Ibid*. p. 828 (1383 : la route de Fès à Kairouan), trad. p. 271. L'on remarque que De Slane traduit le passage « Faǧǧ Taza li-Maknāsa » par « défilé de Taza, localité qui appartient à des Miknaça ». Cette traduction semble être eronnée, puisqu'il est clair dans le texte d'al-Bakrī qu'il s'agit d'un territoire nommé Taza et non pas d'une localité qui a ce nom. Il est important de noter que le mot *taza* est un terme berbère, proche du terme *tizī* qui signifie col, ce qui correspond exactement à la position géographique de la région où s'élève la ville de Taza.

(45) *al-Istibṣār*, p. 186.

est située dans un espace découvert d'environs six milles, au milieu des montagnes, qui lui envoient de grandes quantités d'eau et des rivières à l'aide desquelles sont arrosés tous les vergers aussi bien la partie haute que la partie basse […] Sa fondation remonte à une vingtaine d'années, lors de l'expédition faite par le calife [ʿAbd al-Muʾmin]…pour réduire le pays des Banū al-Nāṣir. La ville d'al-Ribāṭ [de Taza], située sur la route reliant le Maghreb à l'Orient (Mašriq) fut construite en l'an 568/1172-1173»(46).

D'abord, il est à remarquer que l'expression «*fī hāḏihi l-mudda* », littéralement : « à cette époque/de nos jours», semble désigner, dans ce texte, l'époque almohade sous laquelle vivait l'Anonyme de l'*Istibṣār*. Mais, et sans douter de la fiabilité de ce récit, celui-ci pose comme le texte du *Qirṭās,* un problème qui reste toujours le même. Il s'agit de la date de fondation de la ville-Ribāṭ de Taza. Quand l'auteur dit que la ville a été fondée en 568/1172-1173, quoiqu'il montre implicitement que le fondateur du *ribāṭ* était bel et bien ʿAbd al-Muʾmin, il ajoute que cet événement s'est passé au moment où le calife, dont le nom n'est pas mentionné, menait son expédition contre le pays des Banū al-Nāṣir(47).

Par « Banū al-Nāṣir », l'auteur désigne, sans doute, la dynastie des Banū Ḥammād, émirs de Bougie et de la célèbre Qalʿa qui portait leur nom. Ces dynastes sanhadjiens étaient sans doute connus aussi par le nom des Banū al-

(46) *al-Istibṣār*, trad. [dont nous avons revu quelques passages] E. Fagnan*, Extraits inédits relatifs au Maghreb,* (*Histoire et géographie*), Alger, 1924, cité par A. Siraj*, L'image de la Tingitane, l'historiographie arabe médiévale et l'antiquité nord-africaine*, pub. EFR, Rome, 1995, p. 119. (traduction revue et corrigée). Le texte arabe est le suivant (p. 186) :

«وقد بني ببلاد تازا في هذه المدة مدينة الرباط ,و هي مدينة كبيرة في سفح جبل , مشرفة على بسائطه . يشقها جداول المياه العذبة , وعليها سور عظيم , وقد بني بالجير و الحصى , يبقى مع الدهر . وهي في فسحة على 6 أميال ما بين جبال ,ينصب إليها من تلك الجبال مياه كثيرة , وانهار تسقي جميع بساتينها في أعلاها وأسفلها .و لها نظر كبير , كثير الزرع وجميع الفواكه و الخيرات ,ولا اعلم ببلاد المشرق والمغرب بلدا أخصب منها ولا أكثر فوائد . وأسست هذه المدينة من نحو 20 سنة ,في حين توجه الخليفة —رضّه— إلى فتح بلاد بني الناصر وشيدت سنة 568,(1172-1173) مدينة الرباط على الطريق المار من بلاد المغرب إلى بلاد المشرق » .

(47) *al-Istibṣār*, p. 186.

Nāṣir[48]. Nous avons deux témoignages qui militent en faveur de cette hypothèse. Le premier est celui d'Ibn al-Qaṭṭān qui, déjà vers la fin de l'époque almohade, emploie le nom de Banū al-Nāṣir pour désigner les émirs de Bougie[49]. En fait, en parlant de l'avant dernier émir hammadide, l'auteur l'appelle al-ʿAzīz b. al-Nāṣir. En réalité le père d'al-ʿAzīz est al-Manṣūr, mais l'émir en question fut directement affilié à son grand père al-Nāṣir puisque, comme nous l'avons signalé plus haut, il était le souverain le plus puissant et le plus célèbre des dynastes hammadides. Dans le deuxième témoignage qui est une notice biographique consacrée à un certain Abū-l-ʿAbbās al-Tudmīrī, l'auteur du *Ḏayl* nous apprend que ce personnage, composa à Bougie un ouvrage littéraire pour le compte de « Muḥammad b. ʿAlī b. Ḥamdūn le vizir des Banū al-Nāṣir les Sanhadjiens », (*sakana Biǧāya muddat*^{an} *wa-ʾallafa fī-hā li-Muḥammad Ibn ʿAlī Ibn Ḥamdūn, wazīr Banī al-Nāṣir al-ṣanhāǧiyyīn*)[50]. Ceci étant, les deux mentions, provenant de deux sources contemporaines des Almohades, semblent ne laisser aucun doute quant à l'identification des Banū al-Nāṣir, cité par l'*Istibṣār*, comme étant les Banū Ḥammād, princes d'al-Maġrib al-Awsaṭ. Il faut aussi ajouter que le même auteur d'*al-Istibṣār,* cite, dans sa description de la Qalʿa des Banū Ḥammād, al-Nāṣir b. ʿAlannās comme étant l'un des plus grands princes Hammadides. Il est sans doute l'éponyme de la dynastie[51].

Mais le texte pose un autre souci, il laisse entendre que le *ribāṭ* a été fondé par Abū Yaʿqūb Yūsuf, puisque c'était ce dernier qui régnait en cette année 568/1172-1173, mentionnée dans la description. Ceci s'est passé, selon l'auteur, lors de l'expédition contre l'Etat des Banū Ḥammād. Mais, comme on le sait, ce n'est pas Abū Yaʿqūb Yūsuf qui a conquis le Maghreb central et soumis les Banū Ḥammād (Banū al-Nāṣir dans le texte). Toutes les sources s'accordent sur l'attribution de cette œuvre militaire à son père le calife ʿAbd al-Muʾmin. L'anachronisme est, ainsi qu'on le voit dans ce texte, très flagrant et nous n'avons pas à le démontrer. Deux questions se posent alors ; d'abord, qui fut le vrai fondateur du Ribāṭ de Taza ? ensuite, la deuxième question nous amène à

(48) Le nom de Banū al-Nāṣir est mentionné dans un autre passage de l'*Istibṣār*, dans lequel il s'agit sans doute de la dynastie des Banū Ḥammād, princes de Bougie, Cf. p. 200.

(49) Ibn al- Qaṭṭān, *Naẓm al-Ǧumān*, p. 76 et n. 4.

(50) Ibn ʿAbd al-Malik al-Murrākušī, *al-Ḏayl wa-l-takmila*, vol. 1, Beyrouth, s. d., p. 236.

(51) *al-Istibṣār,* 167-170. Sur l'histoire de cette dynastie, voir Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿIbār,* vol. 6, p. 168-170.

nous interroger sur la véracité de la date donnée par l'auteur.

Pour essayer de répondre à la première question et après analyse de ce récit, il nous semble que la fondation du *ribāṭ* en question serait une œuvre du premier calife almohade. La conquête du Maghreb central était incontestablement son oeuvre. Selon l'interprétation que nous donnons de son récit, l'auteur de l'*Istibṣār* semble, à notre avis, confirmer le nom du calife fondateur du Ribāṭ de Taza, quoique dans son texte, il se contente de désigner ce fondateur sous son titre « *al-ẖalīfa* » (le calife). Aussi, nous sommes amenés à chercher, aussi bien chez l'auteur que dans d'autres récits, l'utilisation de ce terme et ses éventuelles significations.

En fait, le terme *al-ẖalīfa* est toujours employé, chez *al-Istibṣār* pour désigner le calife ʿAbd al-Muʾmin. Ce titre est parfois associé au nom du calife avec le titre d'*amīr al-muʾminīn* : commandeur des croyants, ou encore accompagné du titre religieux *al-imām*. Ainsi, nous trouvons par exemple l'expression : *al-ẖalīfa al-imām amīr al-muʾminīn Abd al-Muʾmin,* citée une seule fois, dans la description de l'œuvre du calife à Tinmal(52). Nous rencontrons également l'expression *ẖalīfatu-h min baʿdi-hi* (son successeur le calife) et *al-ẖalīfa al-imām* (le calife, l'*imām*)(53) ou encore *al-ẖalīfa amīr al-muʾminīn* (le calife commandeur des croyants) ; l'auteur mentionne ces titres en relatant la prise de Marrakech. On comprend d'après ce contexte qu'il s'agit bel et bien de ʿAbd al-Muʾmin. Mais, il arrive également qu'on trouve, comme c'est le cas, à notre avis, dans le récit sur le Ribāṭ de Taza, uniquement le titre *al-ẖalifa,* lequel est employé pour désigner ʿAbd al-Muʾmin (54). Ce titre employé ainsi nous autorise à comprendre que pour les Almohades, il est évident que le terme *al-ẖalifa*, employé seul, fait automatiquement allusion à ʿAbd al-Muʾmin. C'est une sorte d'hommage à sa personnalité, lui qui porta, le premier, ce titre califal et montra par ses œuvres multiples, qu'il était digne de se l'approprier, et ce bien évidemment aux yeux des Almohades dont l'auteur de l'*Istibṣār* est un fervent partisan. Il ne faut pas oublier, tout de même, que notre informateur était un *ṭālib* almohade qui écrivait pour le compte du calife al-Manṣūr, descendant de ʿAbd al-Muʾmin et héritier du califat fondé par son grand père(55).

(52) *al-Istibṣār*, p. 208.
(53) *Ibid.* p. 209.
(54) *Ibid*.
(55) *Ibid*., p. 210, sur l'ouvrage d'*al-Istibṣār* et son auteur, voir l'hypothèse que défend M. Ibn Šarīfa, et qui consiste à attribuer cet ouvrage, dont le vrai compilateur reste unanimement

Alors que pour faire allusion aux califes Abū Yaʿqūb Yūsuf et Abū Yūsuf Yaʿqūb, respectivement le deuxième et le troisième calife, l'auteur a recours aux expressions *Al-ʾamr al-ʿĀlī, al-ʾamr al-ʿAzīz*(56). Faut-il entendre par cela le pouvoir sous lequel vivait l'auteur. Pour se faire une idée de ce que nous venons de discuter, nous jugeons très utile de le récapituler dans le tableau suivant :

Titre califal ou épithète s'y rapportant	Calife	Page
Al-Ḫalīfa (le calife)	ʿAbd al-Muʾmin	182-186
Al-Ḫalīfa al-ʾImām (le calife Imām)	ʿAbd al-Muʾmin	209
Al-Ḫalīfa al-ʾImām (le calife Imām)	ʿAbd al-Muʾmin	208
Al-ʾAmr al-ʿAzīz (l'Autorité toute-puissante)	Abū Yaʿqūb Yūsuf ?	191
Al-Ḫalīfa Ibnu-hu (le Calife fils de[ʿAbd al-Muʾmin])	Abū Ya'qub Yūsuf	209
Al -ʾAmr al-ʿAzīz	al-Manṣūr	181
Al-ʾAmr al-ʿĀlī (la Haute Autorité)	al-Manṣūr	182
Al-ʾAmr al-ʿĀlī (la Haute Autorité)	al-Manṣūr	187
Al-ʾAmr al-ʿĀlī (la Haute Autorité)	Abū Yaʿqūb Yūsuf ou al-Manṣūr?	189
Al-ʾAmr al-ʿĀlī (la Haute Autorité)	al-Manṣūr	190
Al-ʾAmr al-ʿĀlī (la Haute Autorité)	al-Manṣūr	202

anonyme chez les historiens, à un certain Ibn ʿAbd Rabbih. Dans son livre intitulé *Ibn ʿAbd Rabbih, fuṣūl min sīra mansiyya* (*Ibnʿ Abd Rabbih,* chapitres d'une biographie oubliée), M. Ibn Šarīfa croit qu'il s'agit, en mettant en avant des arguments et des preuves que nous considérons très convaincants, d'un haut fonctionnaire de l'administration almohade lequel était en même temps un célèbre homme de lettres, à qui l'historien al-Murrākušī consacre une notice biographique intéressante dans al-Muʿğib. Cf. Ibn Šarīfa, *Ibn ʿAbd Rabbih, fuṣūl min sīra mansiyya,* Dār al-Garb al-islāmī, Beyrouth, 1992, p. 159-194, et al-Murrākušī, *al-Muʿğib*, p. 472-479.

(56) Cf. Emile Fricaud a publié un article intéressant sur l'emploi du terme "*Amr*", chez les Almohades, cf. E. Fricaud, « Origine de l'utilisation privilégiée du terme de *Amr* chez les Mu'minides Almohades », *AQ,* XXIII, 1, 2002, p. 96, 98. Le terme *Amr* est utilisé ici dans le sens de " Autorité " pour désigner le calife régnant en personne. Employé alors uniquement au singulier, ce mot, ainsi personnifié, écrit E. Fricaud, se retrouve soit seul, soit, le plus souvent, renforcé par des épithètes variées telles *al-azīz, al-ʿālī,* ou *al-karīm*, etc.

Suivant cette logique, le calife cité dans le récit d'*al-Istibṣār* est vraisemblablement ʿAbd al-Muʾmin, ce qui concorde avec la mention relative à la conquête de l'Etat hammadide.

Mais, que pouvons-nous dire de la date de 568/1172 qui figure dans le texte d'*al-Istibṣār*? Si nous admettons que la date est correcte, il serait impossible que ce soit Abū Yaʿqūb Yūsuf qui fonda en 568/1173 le Ribāṭ de Taza, puisque, d'une part, en cette même année là, ce calife, comme en témoigne Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, était en al-Andalus(57). Selon l'auteur d'*al-Mann,* Abū Yaʿqūb quitta Marrakech 566/1171 pour al-Andalus où il devait rester jusqu'à 571/1176 ; la guerre contre Ibn Mardanīš dans le *Šarq*, l'insécurité qui régnait sur la frontière ouest de l'al-Andalus, à cause des opérations des Portugais, étaient préoccupantes. En plus, le même Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, qui consacre une longue biographie au calife Abū Yaʿqūb Yūsuf, ne fait aucune mention du Ribāṭ de Taza comme faisant partie des œuvres dont il nous dresse une liste importante dans son ouvrage dédié à ce même calife(58). De surcroît, aucune source ne cite une expédition d'Abū Yʿaqūb Yūsuf à l'intérieur du Maroc pendant cette période. D'autre part, il est admis unanimement chez les historiens que l'annexion du Maghreb central remonte à 547/1152, donc vingt ans avant la date que nous fournit *al-Istibṣār*(59). Pour expliquer cette ambigüité, et comprendre la suite du récit, nous mettons en avant l'hypothèse selon laquelle l'anonyme de l'*Istibṣār* aurait copié une source dont l'auteur écrivait vers l'année 568/1172, car il est dit dans le témoignage en question que Taza « ait été fondée il y a vingt ans ». Si nous admettons cette hypothèse, la fondation de la ville daterait donc des environs de 547-548/1152-1153. Nous croyons qu'il y aurait ici question d'une erreur de copiste –du document dont puisait l'Anonyme de l'*Istibṣār*– qui aurait écrit le mot « *sittīn* » c'est-à-dire soixante, à la place de « *arbaʿīn* », quarante, en parlant de la date de fondation de la ville.

En plus de la relation intéressante sur la naissance du Ribāṭ de Taza, rapportée par *al-Istibṣār*, nous disposons d'un renseignement également digne de foi, faisant mention de ce *ribāṭ*, et qui est, à notre connaissance, exploité pour la première fois. L'auteur est l'andalou al-Zuhrī. Bien qu'elle soit très

(57) Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann*, p. 349-437. Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān, (Almohades),* p. 114-135.

(58) Certes, l'auteur parle de l'œuvre de ce calife en al-Andalus, mais il ne manque, quand même pas, d'indiquer ses travaux au Maroc, à Rabat par exemple. Cf. Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann*, p. 357-360.

(59) Cf. Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān (Almohades)* p. 45-47, Ibn Abī Zarʿ, *al-Qirṭās*, p. 253.

laconique, la notice d'al-Zuhrī nous confirme l'existence du Ribāṭ Taza avant 556/ 1161, année qui marque l'achèvement de son ouvrage *al-Ǧuġrāfiya*. Dans un premier passage l'auteur parle uniquement de *madina* Taza(60). Tandis que dans un autre, il parle d'un « Ribat prospère connu sous le nom de *madina* Taza »(61). C'est une ville, dit le géographe, où abondent les céréales, le bétail et les fruits. Voyons donc grâce à ce nouveau témoignage que le Ribāṭ était déjà construit quand al-Zuhrī visita la région. Au moment du voyage d'al-Zuhrī, c'était encore ʿAbd al-Muʾmin, il faut le rappeler, qui régnait sur l'empire almohade. Cette nouvelle donnée ne peut que renforcer notre hypothèse et militer en faveur de la lecture, que nous avons proposée, du récit de fondation relaté par Kitāb *al-Istibṣār*.

Enfin, il nous paraît opportun de discuter un autre témoignage dû à al-Bayḏaq. En parlant de la sanglante opération de l'*Iʿtirāf* (reconnaissance du pouvoir almohade), le compagnon d'Ibn Tūmart nous apprend que ʿAbd al-Muʾmin a fait charger, à la tête d'un escadron, les deux dignitaires (*Šayẖ-s*) almohades Abū Saʿīd Yaẖlaf Atīgī et Muḥammad b. Yaḥyā al-Ǧadmīwi, pour mater la rébellion des tribus de Sarīwa et les Banū Magūd ; le récit rapporte qu'à la suite de cette opération, deux cents personnes ont été massacrées au Ribāṭ de Taza(62). Si l'on croit al-Bayḏaq, le Ribāṭ était donc déjà en place en cette année de 544/1149-1150, date de cette opération de pacification des régions révoltées contre le pouvoir de ʿAbd al-Muʾmin. Etant donné qu'al-Bayḏaq écrit très probablement au début du règne de Abū Yaʿqūb Yūsuf, c'est à dire après 558/1163, il est difficile de savoir si le Ribāṭ existait vraiment en 544/1149-1150 et si, dans ce cas, le terme de *ribāṭ* est employé à sa juste place, ou bien s'il s'agit d'un emploi anachronique du terme en question. Il ne faut pas oublier qu'il est certain qu'il y ait un autre auteur qui aurait contribué à l'élaboration et

(60) al-Zuhrī, *Kitāb al-Ǧuġrāfiya*, éd. M. H. Sādūq, *BEA,* XXI, 1968, p. 194.

(61) *Ibid.,* p. 193.

(62) al-Bayḏaq, *Aẖbār*, p. 71, E. Lévi-Provençal, *Documents inédits,* p. 183. Nous lisons dans le texte d'al-Bayḏaq, le témoignage suivant : « le calife remit une autre liste pour al-Ribāṭ à Abū Saʿīd Yaẖlaf Atīgī et Muḥammad b. Yaḥyā al-Ǧadmīwi […] quant à Muḥammad b. Yaḥyā, il tua à l'intérieur d' al-Ribāṭ, dans la ville, huit cents hommes ». Remarquons que l'auteur ou les auteurs des *Mémoires* d'al-Bayḏaq ne citent pas le nom de Taza, et n'emploient pas de ce fait le toponyme Ribāṭ Taza*,* mais ils font plutôt mention d'une localité, située dans la région de Taza, portant le nom d'al-Ribāṭ. Il est fort probable qu'il soit question ici de la ville-*ribat* fondée par ʿAbd al-Muʾmin.

la rédaction finale du texte d'al-Bayḏaq après la mort de celui-ci(63). Malgré cette mention, qui reste pour nous très ambigüe et contestée, nous privilégions la lecture que nous avons faite du texte d'*al-Istibṣār*.

En effet, la ville-Ribāṭ de Taza serait construite par ʿAbd al-Muʾmin lors de son passage vers le pays des Banū Ḥammād. La date pourrait donc être située aux environs de 547-548/1153-1154. Cette date paraît la plus logique et la plus plausible parmi les dates et les récits que nous proposent d'autres sources tel le *Qirṭās,* d'abord pour les raisons que nous avons avancées et longuement discutées; puis, parce qu'elle semble correspondre à la date se rapportant à la préparation par ʿAbd al-Muʾmin de la conquête du Maghreb central.

***

(63) Ce qui prouve, à notre avis, d'une manière incontestable que l'ouvrage ait été complété ou ait subi des rajouts après la mort d'al-Bayḏaq, c'est la mention de la date de la mort du deuxième calife almohade en 580/1184, indication qu'il serait inadmissible d'attribuer au compagnon d'Ibn Tūmart, à moins que l'auteur ait écrit ses mémoires, alors qu'il ait été âgé de plus de quatre vingt ans. Cf. al-Bayḏaq, *Aḫbār,* p. 90. De plus, Il ne faut pas oublier qu'en l'année 514/1120, al Bayḏaq était jeune quand il était en compagnie de son maître Ibn Tūmart, lors de son retour de l'Orient.

DU BERBÈRE À L´AMAZIGHE : DE L´OBJET AU SUJET HISTORIQUE

Mohand **TILMATINE***
Université de Cadiz

BIBLID [1133-8571] 14 (2007) 225-247

Resumen: ¿Reescribir la historia de África del Norte? He aquí una idea que muchos protagonistas compartirían sin gran dificultad. Tratándose de los bereberes, la reescritura de la historia tomaría aspectos que se contrastan como, por un lado, la presencia milenaria y, por otro, la ausencia llamativa en la historiografía norteafricana y española.

Palabras clave: Bereberes. Amaziges. Historia de los bereberes. Reivindicaciones culturales y políticas. Movimiento cultural bereber. Norte de África. Argelia. Marruecos.

Abstract: Rewriting the history of North Africa?. Here is an idea that many protagonists would share without difficulties. Speaking about Berbers, the rewriting of the history takes some particularly contrasted dimensions between on the one hand a thousand years old presence and, on the other hand, an incomprehensible absence in North-African and Spanish historiography.

Key words: Berbers. Amazighs. History of Berbers. Cultural and Political Claims. Cultural and Berber Movement. North of Africa. Algeria. Morocco.

1. Réécrire l´Histoire de l´Afrique du Nord

Réécrire l´histoire de l´Afrique du Nord. Voilà une idée que beaucoup de protagonistes partageraient sans grande difficulté. Elle concerne bien sûr la

* E-mail: mohand.tilmatine@uca.es

perception européenne des anciennes colonies. Une perspective européisante qui trouve ses origines dans le *Zeitgeist* de l´époque coloniale avait fortement influencé les études des sociétés préhistoriques et historiques en posant comme postulat la supériorité de certains groupes humains sur d´autres.

Ces théories ont trouvé leurs prolongements dans certains secteurs de l´historiographie traditionnelle espagnole, où le concept de « reconquista » a toujours été déterminé par un fond idéologique qui considérait plus ou moins ouvertement « le musulman » comme « l´ennemi »(1). Cette position reflète la théorie dite « hispanique » selon laquelle la présence musulmane n´aurait été qu´une « parenthèse » sans aucune influence sur les structures profondes de la société andalousienne(2). Positions qui cadrent bien avec celles plus récentes des partisans de la théorie du « choc des civilisations ».

Pour le scientifique et notamment l´historien, la réécriture d´une histoire de l´Afrique du Nord est depuis longtemps à l´ordre du jour. Elle se justifierait amplement, si elle se faisait à partir d´un réexamen préalable et pluridisciplinaire des conditions idéologiques, méthodologiques ou épistémologiques qui ont déterminé les Histoires qui nous ont été proposées jusqu´ici. Ce débat concerne, de fait, diverses disciplines comme l´archéologie, l´histoire, l´art figuratif, la langue etc…

Ce débat touche également l´historiographie nord-africaine de la période post-indépendance. Et dans le cas qui nous concerne, quand il s´agit des Berbères, la réécriture de l´Histoire prend des dimensions particulièrement contrastées entre d´une part une présence millénaire et, d´autre part, une absence criante dans l´historiographie nord-africaine et espagnole.

Bien sûr, les limites de cette contribution ne permettront pas une étude exhaustive sur les différentes périodes historiques, mais elle s´arrêtera en revanche, sur deux moment-clé : la période médiévale et l´époque moderne: La première pour constituer avec l´islamisation une très grande rupture civilisationnelle et culturelle et la seconde pour avoir donné naissance à un autre moment fort de rupture: la naissance du Berbère comme acteur et maître de son destin.

(1) cf. M. Tilmatine *et alii*, *Primeras Jornadas de Estudios Históricos y Lingüísticos*.

(2) Voir à cet effet les travaux de Julián Ribera Tarragò, Claudio Sánchez Albornoz ou plus récemment de Gabriel Martínez-Gros.

1.1. Les Berbères dans l´Andalousie musulmane

Or, si la question de l´influence et l´apport des « Arabes » dans la péninsule ibérique a entre-temps été bien débattue, fondamentalement grâce à l´apport de Pierre Guichard(3), il n´en est pas de même, loin s´en faut, de la présence berbère dans l´Historiographie.

Le chercheur s´apercevra rapidement que de grandes lacunes parsèment les sources historiques, historiographiques, linguistiques ou sociales. Ces vides sont en général trop grands et trop nombreux pour pouvoir établir, sur des bases sûres, l´ébauche d´une histoire des situations sociales ou linguistiques des Berbères à l´époque médiévale.

1.1.1. La langue

Ainsi, il suffit de rappeler à titre d´exemple la disproportion qui existe entre, d´une part, la forte présence de l´élément berbère en al-Andalus – historiquement indiscutable– et l´absence patente de son reflet dans les travaux de linguistique, d´histoire, de sociologie ou d´autres disciplines qui portent sur cette même région et période.

Pour donner un exemple linguistique, si nous supposons que le berbère se pratiquait au cours de ces périodes médiévales, et il paraît difficile de le nier, nous savons bien peu de choses sur la langue parlée à l´époque. Ces déficits touchent aussi bien les caractéristiques purement linguistiques comme la phonétique, la phonologie ou la syntaxe que sociolinguistiques (données sur les variantes les plus répandues, existence d´une espèce de *koinè* entre les différents groupes berbères, son usage éventuel, ses limites de diffusion sociale, etc.). De même, nous manquons complètement d´informations sur les rapports que cette langue (ou ces langues) entretenaient entre elles et avec les langues environnantes.

Pourtant, il est clair que dans une telle diversité linguistique (différents dialectes berbères, arabes, romans etc..), il faudra nécessairement voir les lieux où les protagonistes pouvaient avoir des vies communes, d´échanges ou au contraire parallèles, cloisonnées, d´acculturation ou d´antagonisme(4).

(3) Pierre Guichard : *Al Andalus*. Cf. également la réponse de l´auteur aux tenants de la théorie « hispanique » dans *Arabica* 46.

(4) Une telle situation n´est d´ailleurs pas sans rappeler celle de l´Afrique du Nord d´aujourd´hui, conférant du coup à certains aspects de la situation contemporaine de racines bien plus profondes.

1.1.2. Présence et absence de l´élément berbère dans l´historiographie

Ces lacunes contrastent avec l´importance de l´élément ethnique berbère autant dans les campagnes de conquête de la péninsule ibérique comme lors des vagues d´installation sur le territoire de al-Andalus ou encore avec le rôle historique qu´ils ont vraiment joué.

Bien entendu, de nombreux chercheurs, dont beaucoup d´arabisants, ont maintes fois signalé le rôle déterminant des Berbères dans l´histoire de l´Espagne.

Des personnalités des études arabes comme F. Javier Simonet, E. Lafuente Alcántara, J. Ribera Tarragó[5], soupçonnaient l´importance du thème de la berbérisation d´al-Andalus, voire leur « rôle éminent » dans l´histoire de l´Espagne. Mais aucun n´a abordé, même pas de manière approximative, la dimension histórico-sociologique du fait berbère en al-Andalus, qui demeurera un thème pratiquement inexploré de l´historiographie espagnole.

Cette situation attirera l´attention de Antonio Tovar Llorente qui s´en fera l´écho dans un article paru dans le nº 1 de la revue *Cuadernos de Estudios Africanos* en 1946. Dans la même année et dans le numéro suivant Isidro de las Cagigas[6], reprendra avec enthousiasme cette idée :

> « *En España, con más o menos diligencia, con más o menos intensidad y con mejores o peores resultados, nos hemos preocupado de la ingente aportación árabe; conocemos y perfectamente toda la romanización latina de nuestra Península; hemos tratado de indagar, con verdadera curiosidad lo que nos trajeron y nos transmitieron griegos, fenicios y cartagineses. Pero nadie piensa en explorar esa gran incógnita que representa en nuestro país y en nuestra historia la berberización* ».

Il faudra attendre Évariste Lévi Provençal[7], qui offrira, le premier,

(5) J. Ribera Tarragó, "Influencias bereberes en el reino de Valencia", Cf. également J. Bosch Vilà, "Arabización y Berberización", pp. 27/28.

(6) "Berberización en España: apuntes para su estudio", p. 117. Le même auteur nous fournit dans son *Andalucia musulmana* des données sur l´apport berbère dans les champs linguistique.

(7) *Cf. L´Espagne musulmane au Xème siècle*, chapitre I : «*Les éléments de la population*».

quelques pages consacrées à l´élément berbère(8), pour voir se développer un travail de recherche approfondi sur l´apport de l´élément berbère dans ce qui fût al-Andalus.

Le titulaire de la chaire d´arabe de l´Université de Grenade, Jacinto Bosch Vilá se distinguera plus tard par cet axe de recherche, se démarquant ainsi de la ligne générale poursuivie par les arabisants espagnols jusqu´alors.

Toutefois, cet intérêt se limitera –en raison de l´orientation académique de l´auteur– aux aspects historiques, historiographiques ou sociologiques.

Les travaux de Pierre Guichard sur les berbères dans la région du Levante et la berbérisation de la zone vont ensuite relancer la réflexion sur le sujet. Mais lui aussi, tout en apportant d´importants éléments supplémentaires à nos connaissances, ne manque pas de souligner également la pauvreté des données sur le phénomène berbère et ses apports.

Les travaux de type linguistique sont également peu nombreux. Lorsqu´ils existent, c´est surtout pour s´intéresser à la toponomie espagnole et ses possibles relations avec le berbère(9). Relevons à cet égard l´apport fondamental de C. E. Dubler (1943), ainsi que d´autres travaux d´inégale valeur, dont ceux de J. Oliver Asín (1970 et surtout 1973).

Cette situation de déséquilibre est due selon J. Bosch Vilá(10) au fait que

> « *Tout ou presque tout, dans le domaine de la recherche, a été absorbé par le facteur arabe, à tel point que l´on n´a pas assez tenu compte de la portée de cette action historique du peuple berbère dans la configuration*

(8) Il parlera notamment de la fameuse révolte générale des berbères d´Espagne, comme répercussion de la révolte de Maisara de la tribu des Maṭġara et auquel les historiens arabes avaient donné le nom de *al-Ḥaqîr* "le vil". Cette révolte avait été du moins en partie provoquée par le le comportement des gouverneurs arabes de Tanger ᶜUmar b. ᶜAbd Allâh al-Murâdî) et du Sous (Ḥabîb, un petit-fils de ᶜUqba b. Nâfiᶜ),qui étaient en train d´infliger les pires vexations aux Berbères du Maroc, en les traitant, pour la levée des impôts, à la manière de vaincus non convertis à l´islamisme et en leur prenant les plus belles de leurs femmes pour les envoyer comme captives en présent à Damas" (Lévi-Provençal, p. 11).

(9) Le travail sur la toponymie et l´onomastique en général a fait l´objet récemment d´une très intéressante publication , cf. H. de Felipe, *Identidad y onomástica*.

(10) "Pour une étude historico-sociologique sur les Berbères d´Al-Andalus", vol. 2, p. 57. Il cite les sources bibliographiques sur l´intérêt qu´offre le thème berbère pour l´histoire d´al-Andalus, notamment l´élément *humain*.

politique et sociale, dans la contexture humaine, physique et psychique de la société andalouse. Une erreur de perspective, ou peut-être bien un mirage oriental et arabe, aveugla durant de longues décades, par l´éclat de sa culture, les arabisants espagnols, qui ont réalisé cet immense travail, et continuent dans d´autres champs d´investigation, étrangers au thème nord-africain, et plus spécialement berbère ».

Il paraît évident que le rapport historique du berbère avec les grandes cultures et/ou les grandes puissances économiques ou politiques qui se sont succédées dans l´aire méditerranéenne ne se reflète nullement dans l´historiographie. Serait-ce dû uniquement au fait qu´ils n´apparaissent que comme « élément d´appui » de la composante arabe et musulmane, qu´ils se soient fondus dans cette identité « arabo-musulmane » au point de disparaître comme entité propre?

Pourtant ils avaient apparemment des possibilités matérielles, voire politiques d´avoir une autre destinée, puisque ce peuple a donné des dynasties et des hommes prestigieux qui ont dominé toute l´Afrique du Nord et porté leur suprématie en dehors, vers les pays riverains(11).

Cependant, ces opportunités n'ont pas pu, su ou voulu être saisies pour bâtir des empires vraiment *berbères*. Car, au-delà du simple fait de dénomination, quelle était véritablement la part de berbérité dans des dynasties comme celles des Almoravides ou des Almohades ? Ont-ils jamais agit, gouvernés, conquis ou lutté comme *Berbères* et pour leur berbérité? Rien de moins sûr, c´est bien plus sous la bannière de l´Islam et des Arabes qu´ils sont identifiés.

1.1.3. Théories généalogiques et origines orientales

D´où vient donc cette confusion ? Jusqu´à présent, l´explication généalogique a été considérée comme la base unique et indiscutable de toute

(11) L´historiographie retiendra des noms tels Massinissa (238-148 av. J.C.), ou Jugurtha (†. 104 av. J.C) pour évoquer des empires berbères ou numides, lorsque l´Afrique du Nord sera confrontée aux Phéniciens et aux Romains, tandis que des dynasties musulmanes dites "berbères" comme celles des Almoravides (Sahara occidental, Maroc, Algérie occidentale, Espagne ; 1055-1146) et des Almohades (Maroc, Algérie, Tunisie, Espagne; 1125-1269) qui ont régné pendant des siècles sur l´Afrique du Nord porteront les frontières de l´empire nord-africain jusqu´aux frontières Sud-Ouest de l´actuelle France.

l´histoire nord-africaine(12). Or, les historiens savent depuis au moins Ibn Khaldûn que cette méthode historique est loin de refléter les données réelles ni les origines véritables des linéages. Des concepts comme celui du *Taṣḥîḥ an-nasab* ont marqué les pratiques généalogiques, elles-mêmes fondatrices des mythes d´origines en Afrique du Nord.

Ignaz Goldziher a développé cet aspect dans ses *Muhammedanische Studien* en parlant du mouvement de la *Shuᶜûbiyya*, d´abord en Orient puis en Occident, en al-Andalus. Il a également mis en relief les portées socio-politiques et économiques du *Taṣḥîḥ an-nasab*. D´autres après lui ont développé le sujet(13).

Outre les généalogistes les plus fameux comme le fût par exemple Ibn Ḥazm, il existait également des généalogistes berbères et Ibn Khaldûn a été – selon R. Basset– probablement le seul avec Ibn Ḥazm y el Bekri a les avoir utilisés. Mais il semblerait que la principale préoccupation de ces généalogistes berbères aurait été de prouver la descendance ḥimyarite de leur peuple.

Position très courante qu´ Ibn Khaldûn explique par le fait que les Zenâtas «voulaient répudier toute liaison avec la souche berbère, en voyant des peuples de cette race réduits au rang d´esclaves tributaires et chargés du poids des impôts »(14).

D´autres généalogistes en revanche, semblent avoir tenu à leurs héros éponymes indigènes.

Ni Ibn ᶜIdari, ni el Marrakchi, ni Ibn abi Zarᶜ ne semblent les avoir connus. Ce silence est assez étrange ou en tous cas étonnant car ces généalogistes pouvaient avoir conservé des traditions, complétant ou du moins modifiant les récits des historiens arabes(15).

Une autre source insuffisamment exploitée est peut-être celle des

(12) Ali Sadki, « L´interprétation généalogique de l´histoire nord-africaine ».

(13) Cf. par exp. Maya Shatzmiller (1984, 1982), voir également Roy P. Mottahedeh, *The Shuᶜûbiyyah Controversy*, (1979), S. Enderwitz, *Gesellschaftlicher Rang und ethnische Legitimation* ou plus généralement l´article *Shuᶜûbiyya* de cette dernière dans l´*Encyclopédie de l´Islam* et plus récemment Göran Larsson, *Ibn Garcías´s shuᶜûbiyya*. Certains faits historiques rapportés notamment dans les chroniques anonymes de *Akhbâr el Barbar,* pourraient conduire à se poser la question de savoir si on ne devrait pas parler également de *Shuᶜubiyya* en Afrique du Nord.

(14) *Histoire des Berbères*, vol. III, p. 183.

(15) Cf. à cet effet la position de R. Basset, « Les généalogistes berbères ».

généalogistes ibaḍites. Les sources sont nombreuses et certains auteurs comme Tadeusz Lewicki ou A. de C. Motylinski ont largement débroussaillé le chemin, mais là encore, le jugement porté sur ces généalogistes est loin d´être convaincant. Lewicki écrit à ce propos :

> « *Les données biographiques contenues dans les sources […] sont d´une extrême abondance, quoiqu´il faille avouer que, toute riches qu´elles soient en quantité, elles laissent à désirer en ce qui concerne leur qualité. En effet, elles sont pleines de détails légendaires et hagiographiques […] alors que les faits fondamentaux, telles que par exemple les dates chronologiques précises, y manquent quasi complètement* »(16)

D´ailleurs, il ne faut pas trop s´attendre à des données vraiment nouvelles, puisque, les généalogistes berbères écriront sous l´impulsion des savants musulmans. Il n´est donc point étonnant de savoir que le premier livre sur la généalogie des Amazighes fut écrit sous l´incitation des savants musulmans(17).

Il me semble d´ailleurs significatif de relever que parmi le nombre relativement important de généalogistes berbères, seulement un seul d´entre eux aurait écrit dans sa langue. Il s´agirait d´Abu Sahl al Fârisi an-Nafûsî, arrière-petit-fils de l´Imam ´Abd Errah´mân, fondateur de l´empire rostemide de Tihert (Tagdemt). Il était interprète de berbère pour ses oncles Aflah´ et Yousof . Il semblerait qu´il ait été le seul à avoir eu un *Diwân* en langue berbère, avec des poésies sur des événements historiques. Son *Diwan* aurait été détruit par les *Nekkârites*; le reste brûlé lors de la prise de la *Qal´ah* des B. Derdjin(18).

Le *Taṣḥîḥ an-nasab* va avoir des répercussions multiformes très importantes en Afrique du Nord avec des prolongements jusque dans les temps présents avec p.exp. la distinction entre les *Chorfas* (Maroc) ou les *Imerabden* (Algérie) et les profanes par exemple.

Au plan identitaire, cette période contribuera à ancrer, puis à consacrer une rupture fondamentale avec le passé préislamique en Afrique du Nord. Chose qui ne se passera pas en Andalousie par exemple(19).

(16) T.Lewicki : « Les historiens, biographes et traditionnistes ibaḍites-wahbites ».
(17) *Kitâb al-Ansâb*, cité par Ali Sadki, p. 133.
(18) R. Basset, « Les généalogistes berbères », p. 5.
(19) Cf. à ce sujet cf. l'intéressant article de Ch.-E. Dufourcq : « Berbérie et Ibérie médiévales ».

Sur le plan onomastique s´accélère la perte des noms berbères que rapportaient les auteurs de l´Antiquité (Maxies, Mazices, Numides, Gétules, Masseasyles…) qui seront remplacés par d´autres dénominations issues des nouvelles généalogies (Botr, Branès, Zenatas, Masmudas…)

L´adaptation de la généalogie aura un impact non négligeable à travers la littérature historique qu´elle va véhiculer (La geste des Beni Hilal), sur le devenir historique.

C´est probablement dans cette perspective qu´il faudrait inscrire le débat sur l´origine orientale des Berbères, même si ce débat existait bien auparavant puisque autant les Juifs que les Chrétiens ont également contribué à la diffusion de cette idée(20).

La généalogie ainsi que le mythe d´origine orientale des Berbères va également favoriser une élite fortement acculturée, cherchant ses modèles absolus dans l´Orient, traditionnellement considéré comme la source du savoir. Une situation qui ancrera une prédisposition à adhérer à l´histoire universelle sous la bannière de l´Islam et qui, en définitive, explique pourquoi les Berbères devront si souvent « importer » leurs bannières et leurs chefs.

1.2. L´époque coloniale

Beaucoup de choses ont déjà été dites et écrites sur le discours de l´époque coloniale. Je pense qu´il existe un consensus général pour une révision des présupposés idéologiques. Cependant, attention à ne pas tomber dans l´autre extrême en jetant l´enfant avec l´eau du bain.

Faut-il en raison des pesanteurs idéologiques de la majorité des auteurs rejeter en bloc leur production, comme d´ailleurs cela se fait dans les pays nord-africains qui y voient un geste de parachèvement de leur indépendance politique?

Au-delà de la dimension idéologique, répétée jusqu´au rassasiement, on ne devrait pas perdre de vue le fait que beaucoup d´auteurs de cette époque ont par ailleurs contribué à fixer par écrit un héritage fondamentalement oral, menacé de disparition, voire sous perfusion, eu égard aux orientations idéologiques des pays nouvellement indépendants.

Beaucoup parlent de ce mythe et d´une politique qui aurait prétendument favorisé les Berbères. Pourtant c´est durant l´époque coloniale que commencera

(20) Ali Sadki, note 35.

à s´imposer un choix, une vision arabisante, qui fait que l´on continue toujours à voir une culture ou civilisation arabo-musulmane là où l´homogénéité n´est qu´une question de surface ou d´idéologie.– Que l´on pense à l´empire arabe cher à Napoléon, aux « bureaux arabes » implantés en Kabylie, à l´arabisation des noms propres, des toponymes etc.. ou à la politique d´arabisation du Nord du Maroc poursuivie par l´Espagne.

Et puis, n´oublions pas que de tous temps, ce sont les occupants qui ont fixé l´histoire de ce peuple. Même l´indépendance des pays nord-africains n´apportera pas de grands changements à cet égard. Une idéologie d´importation sera remplacée par une autre de rechange, l´arabo-islamisme.

1.3. Les Etats indépendants

L´aspiration à une réécriture de l´histoire en fonction des orientations idéologiques officielles est également partagée par la Politique et plus concrètement par les régimes nord-africains – dont l´Algérie – qui ont à maintes reprises et à des degrés divers, lancé des tentatives de cette nature. Il suffit de penser aux divers congrès et colloques sur la réécriture de l´Histoire d´Algérie pour une « révision stricte et scientifique des versions coloniales sur l´occupation et l´histoire d´Algérie »[(21)] .

L´Historien peut intervenir comme élément régulateur des processus sociaux si le système socio-politique ambiant lui garantit un espace légalement défini et une autonomie de travail suffisante, en revanche, il peut souvent se transformer en élément manipulateur ou de contrôle et/ou s´ériger en unique « architecte » de la mémoire « idéologique » préconisée par le pouvoir.

Le système politique algérien, ainsi d'ailleurs que les pratiques en vigueur dans d'autres pays dits arabo-musulmans, voient dans la culture en général et dans l'Histoire en particulier une discipline entrant dans son domaine d'intervention et de maîtrise du champ symbolique. A travers cet espace pédagogique, le pouvoir en quête de légitimité, détient un moyen d'asseoir ses conceptions idéologiques et de cautionner ses choix politiques. C´est sans doute aussi dans cette optique qu´il faudrait voir les objectifs de l´*Union des historiens arabes*, constituée à Bagdad en 1973 et qui se propose à dessein d´unir les historiens arabes et de resserrer les

(21) Cf. p.e. le dossier de la revue algérienne *Révolution Africaine* nº 1466 (1991) intitulé : « L´Algérie malade de son histoire ».

relations en vue d´unifier les cours d´histoire dans les pays arabes(22).

Par une utilisation ciblée, en sélectionnant les éléments susceptibles de fonctionner comme vecteurs identitaires, l'enseignement de l'Histoire(23) peut facilement servir à cautionner, à légitimer l'Etat national (Charte nationale, l'unité nationale, continuité historique etc...). Ainsi, même Massinissa pouvait être présenté comme un champion du non-alignement.

L'unité arabe étant une finalité de l'écriture (arabe) de l'histoire, de l´héritage arabo-islamique, *at-turâṯ al-islâmî,* ne se présentera en fait que le fameux « âge d´or ». L'absence dans les pays arabes d'une lecture critique de l´historiographie islamique(24) n´admettra pas d´autre approche de l'Histoire, de l'imaginaire social et religieux du monde musulman qui ne correspondrait pas à celles forgées dans le cadre général idéologique et politique officiels.

L´orientation arabo-musulmane étant depuis l´indépendance une option inébranlable du pays, l´identité algérienne, voire nord-africaine s´effacera au profit de l´arabo-islamisme, qui se transformera en référent quasi exclusif, en cadre identitaire global centré surtout sur le Moyen-Orient. C´est ce que conforte - donc sans grande surprise - une analyse des manuels d'Histoire algériens et marocains réalisée en 1992(25). Ces mêmes cours ainsi que tout le discours idéologique tendent à créer ou entretenir l'impression par exemple que les rapports entre Arabes et Berbères n´ont jamais été « problématiques ».

Il n´est donc pas étonnant de relever par exemple de grandes lacunes dans l´enseignement de l´histoire –et ce autant chez les élèves que chez les universitaires–. Des événements importants comme la crise dite « berbériste » au sein du Mouvement national algérien, le Dahir berbère de 1930 ou la guerre du Rif et ses conséquences… seront purement et simplement occultés par les idéologies nationales. Ces lacunes ne seront pas limitées à l´histoire contemporaine : Il est difficile de trouver encore aujourd'hui en Afrique du Nord des élèves connaissant l´existence d´épisodes historiques comme celui des

(22) « to unify all Arab historians and strengthen relations among them, to unify history curricula in all Arab countries »; cf. à cet effet l'article de S. FAATH/H. MATTES: « Aspekte der Geschichtspolitik ». Ici en particulier la note 46.

(23) La question intéresse d´ailleurs depuis quelques années les chercheurs algériens, cf. p. exp. H. REMAOUN, « Sur l´enseignement de l´histoire en Algérie ».

(24) Au sens où l'entendent par exemple depuis quelques années des spécialistes comme M. Arkoun ou Al-Jâbiri etc.

(25) H. REMAOUN, « Sur l´enseignement de l´histoire en Algérie ».

Barghwata ou en mesure de citer des combats qui ont eu lieu entre les Berbères et les armées arabes lors de l'islamisation du pays. Pourtant ils disposent à cet effet d´un Ibn Khaldoun, qui avec son *Histoire des Berbères*(26) constitue une mine de renseignements à ce sujet, « une source extraordinaire » selon Kateb Yacine qu'il faut « répandre » et qui doit « s'enseigner »(27). Absence d´autant plus curieuse qu´il s´agit d´une figure historique revendiquée comme nord-africaine.

En revanche, la vision uniciste et la lecture indifférenciée du fait historique musulman est omniprésente. Un exemple édifiant nous en est fourni par exemple par les Oulémas algériens. Dans un article daté de 1948 et publié dans leur revue *ash-shihâb* sur la relation entre le berbère et la langue arabe, le Cheikh al-Bachir el Ibrahîmi, Président de l´Association des Oulémas algériens, défend que l'arabisation et l'islamisation de l'Algérie aura été pour l'Afrique du Nord une chance inespérée, inouïe, sans laquelle les Berbères ne seraient jamais sortis de leurs « siècles obscurs ». « [...] les Berbères » écrit-il « ont appris à travers elle [la langue arabe] ce qu´ils ne savaient point [...] ». La conquête musulmane se serait déroulée « dans le libre choix, sans aucune ombre de violence, avec conviction, sans répression. Avec démocratie, sans trace de colonialisme ». Pour l´auteur, ce fut, bien au contraire, « la libération d'un malheur imposé, une grâce d'une longue souffrance ». Selon el Ibrahîmî, « c'est la justice qui a soumis les Berbères aux Arabes », mais cette soumission, ajoute-t-il est « fraternelle et non celle de la force, c'est une soumission de respect et non de violence criminelle. C'est la science qui a fait dépendre le berbère de l'arabe, mais c'est une dépendance du factice de l'authentique et non celle de l'obéissance de l'esclave à son maître »(28).

Cette nécessité de réécrire l´histoire est donc revendiquée par les états indépendants nord-africains qui aspirent à travers ce processus asseoir leurs présupposés idéologiques et leurs *aṯ-ṯawâbit*, les fameuses «constantes nationales » (un gouvernement, un parti, un peuple, une religion, une langue, etc…) sur une base prétendument scientifique.

A cette politique essaye de s´opposer depuis plus d´une vingtaine d´années le *Mouvement Culturel Berbère*, puis le *Mouvement Citoyen Kabyle* en Algérie

(26) Ibn KHALDOUN: *Histoire des Berbères*.

(27) Kateb Yacine, "Aux origines des cultures du peuple », ici p. 62. Cf. également les comptes rendus du quotidien algérien gouvernemental *El-Moudjahid* du 27.08.1983, du 02.07.1986 et du 05.09.1989. Cf, dans ce dernier numéro l´article de Nawal SAADAWI.

(28) M. Tilmatine, « Les Oulémas algériens et la question berbère », 1998.

et son pendant au Maroc formé par différentes associations et individus regroupés au sein du *Mouvement Culturel Amazigh*.

L´expression la plus claire de cette exigence de réécriture de l´Histoire se manifeste dans les documents fondateurs du mouvement aussi bien en Algérie qu´au Maroc. Déjà le document fondateur du Mouvement Culturel Berbère adopté en Kabylie s´attaque à « la falsification et la mystification de l´histoire du peuple algérien en particulier et de l´Afrique du Nord, en général » (29). Pendant la même année, se publie au Maroc le premier document fondateur du Mouvement connu comme la « Charte d´Agadir » et qui va dénoncer dans des termes similaires l´occultation de la dimension amazighe dans l´histoire officielle du pays(30). Plus tard, un deuxième document connu comme « Le Manifeste berbère du 1º mars 2000 » relèvera dans sa cinquième revendication que « les panarabistes marocains ont profité de leur prédominance dans le corps professoral et le domaine de la recherche pour orienter à leur guise l´enseignement de l´histoire en général, et de celle du Maghreb en particulier, faisant fi de l´objectivité scientifique et de la probité intellectuelle […] aussi ont-il pu à loisir rabaisser le rôle historique des *Imazighen* –en leur propre demeure– et exalter à l´excès celui des Arabes»(31).

2. L´objet historique

Un premier constat s´impose, me semble-t-il : Les Berbères ne sont pas présents dans l´historiographie. Nous n´avons à ce sujet que le regard des autres. Nous l´aurons compris, l´époque médiévale, la colonisation et plus tard les choix idéologiques des gouvernements nord-africains ont certainement joué un rôle important dans l´absence de visibilité des Berbères.

Cependant, et c´est là me semble-t-il une question peu considérée jusqu´à présent : qu´en est-il des Berbères eux-mêmes ?

Quelles sont les raisons qui ont laissé les Berbères aux marges de l´histoire – pour paraphraser le titre d´un ouvrage de ce grand spécialiste que fut G.

(29) MCB: Rapport de synthèse du 2º séminaire de Tizi-Ouzou, du 16 au 24.07.1989, publié dans l´hebdomadaire kabyle *Tamurt* du 31 Août au 6 septembre 1991. Plainte contre le ministre marocain (http://amazighworld.org/human_rights/morocco/tribunal/objet_plainte.php).

(30) Charte d´Agadir relative aux droits linguistiques et culturels, titre 1 : « L´identité culturelle du Maroc : L´Unité dans la diversité ».

(31) Manifeste berbère du 1º mars 2000, ici cinquième revendication, publié dans divers journaux et disponible dans beaucoup de pages Web berbères, Cf. p. exp. www.mondeberbere.com.

Camps – Sont-elles toutes exogènes aux Berbères eux-mêmes, comme se plaît à le répéter un certain discours militant ? Rien de moins sûr.

Mais alors, à quoi est donc due cette situation ?

Enfin, il faudra probablement se poser la question de savoir si cette situation se reproduira encore longtemps ou si les Berbères – ou en tous cas une partie d´entre eux - semblent aujourd´hui vouloir s´engager dans un processus qui tranche tout à fait avec leur histoire jusqu´à présent.

2.1. Un peuple qui persiste mais ne résiste pas

Il faut bien convenir qu´à aucun moment de leur histoire les berbères ne semblent avoir eu conscience d´une unité ethnique, linguistique et à fortiori historique.

Ils n´ont pas pu –malgré une histoire millénaire– construire un Etat, une Nation se revendiquant de la berbérité ou dans lesquelles le berbère aurait été érigé au rang de langue nationale et officielle par exemple, même si certains doutes persistent quant à l´époque des rois numides, pendant laquelle certains chercheurs s´avancent à parler d´un usage officiel du berbère(32).

En revanche, le berbère, tout en adoptant différentes strates culturelles et malgré la présence de multiples colonisateurs sur son sol: Carthaginois, Romains, Vandales, Byzantins, Arabes, Turcs ou Français, semble garder un entêtement narquois à demeurer lui-même. « Le berbère persiste et ne résiste pas »(33) dira à ce propos l´écrivain kabyle Mouloud Mammeri. Cette fameuse « permanence », si chère à Gabriel Camps.

Il semblerait donc, note Mammeri, que les Berbères aient d´une part des énergies considérables, mais que d´autre part « ces énergies n´ont jamais pu se fondre en un tout harmonieux ». L´auteur se demande si « quelque principe de destruction, quelque vice interne empêche cette synthèse » et explique cette force de résistance d´une part et cette incapacité politique d´autre part, par « une construction sociale particulière qui a déterminé à la longue dans les esprits une psychologie assez primitive ».

Ce jugement à priori très dur pour les Berbères, fait par un homme dont, pourtant l´engagement et les sacrifices pour que vive et évolue cette culture ne

(32) M. Simon, « Le judaïsme berbère dans l ´Afrique ancienne », ici p. 53. Cf. également S. Gsell, IV, p. 494.

(33) Mouloud Mammeri, « La société berbère ».

sont même pas discutables, mérite que l´on s´y arrête.

Tout porte à croire que les Berbères ont jusqu´à présent d´abord été un *objet* de l´histoire. Objet pris dans le sens d´un élément peu ou prou armé pour modeler les événements historiques selon une vision, une idéologie ou une religion propres.

Objet aussi, dans la mesure où ils ont davantage accompagné l´Histoire, apparaissant souvent bien plus comme les instruments des véritables acteurs de l´Histoire.

Si l´on passait en revue la longue histoire des Berbères, on se rendrait rapidement compte que, reproduisant constamment le schéma dominant, ils n'ont jamais vraiment su ou pu mettre en texte leur propre société, leur culture, leur mémoire.

2.2. Absence de conscience historique

Ce constat, nous le retrouvons déjà chez le fameux Ibn Khaldoun qui parle de « négligence » et qui relève le peu de précision que les Zenâtas ont mis à conserver les détails de leurs guerres et batailles.

Pour cet auteur, ce fut le grand progrès que firent la langue et l´écriture arabes à la suite du triomphe de l´islamisme qui a fini par prévaloir à la cour des princes indigènes et, pour cette raison, ajoute-t-il, « la langue berbère ne sortit point de sa rudesse primitive ».

Très intéressante également cette observation pertinente sur le plan sociolinguistique : « dans les temps anciens », écrit-il, « la race zénatienne n´eut jamais un roi qui ait encouragé les écrivains à recueillir avec soin et à enregistrer l´histoire de sa nation […]. Elle négligea le soin de sa propre histoire, au point d´en laisser tomber une grande partie dans l´oubli »[(34)].

2.3. Absence et De-nomination

Un des aspects fondamentaux dans le processus de constitution ou de récupération identitaire consiste en la domination du champ, symboliquement très chargé, de la dénomination.

Dénominer c´est identifier et en même temps, également création d´identité.

(34) *Histoire des Berbères*, vol. III, pp. 305-306.

Or, le fait que les Berbères n´aient pas été les auteurs de leur propre histoire a contribué à l´implantation et à la diffusion de dénominations étrangères. Au cours de l´islamisation de l´Afrique du Nord se sont perdues certaines dénominations berbères que rapportaient les auteurs de l´Antiquité (Numides, Gétules, Masseasyles…) qui seront remplacés par d´autres dénominations issues des nouvelles généalogies (Botr, Branès, Zenatas, Masmudas….). C´est probablement à cette époque que se terminera l´agonie de l´autoglottonyme générique berbère *Amazighe*, *Imazighen* connu à l´époque antique sous différentes variantes comme *Maxies*, *Mazices* etc.(35)

Il est intéressant de noter par ailleurs que de cette période de nombreux groupes berbérophones se sont vus accoler des dénominations exogènes, souvent d´ailleurs, avec une forte charge connotative négative: Chleuhs, du verbe *shalah´a* « voler, dépouiller », Beni Settut «Fils d´hypocrites»…

3. Le *sujet* historique : le réveil identitaire

Qu´en est-il aujourd´hui ? Faut-il considérer que, pour la première fois dans l´Histoire de ces Berbères, cette situation est en train de commencer à changer? Difficile de le dire, mais quelques indices nous autorisent à regarder dans ce sens.

D´objet d´études, le berbère commence timidement –certes– mais clairement à s´émanciper de ses tutelles idéologiques, culturelles, linguistiques et dernièrement, voire même, politiques.

C´est une conséquence directe de l´apparition d´une conscience identitaire berbère, d´abord limitée à quelques précurseurs au début du vingtième siècle, puis qui se développera fortement avant d´atteindre un grand degré de massification après les événements du fameux « Printemps berbère » d´avril 1980. Ce mouvement qui sera accompagné puis relayé par un dense réseau associatif, s´imposera peu à peu sur le marché des valeurs symboliques et de plus en plus dans tous les domaines de la connaissance, de la politique et de la société. Ce processus connaît son expression la plus claire en Kabylie.

3.1. Conscientisation et construction identitaire

Le Berbère, en particulier en Kabylie, devient de plus en plus conscient de

(35) Pour la signification de ce mot, cf. « Amazigh » dans l´*Encyclopédie Berbère*. Pour son usage normalisé en allemand et en espagnol, cf. M. Tilmatine 1995 et 1998/99.

son existence comme peuple et se rend compte qu´il est possible, d´abord de réagir face aux cours de l´Histoire, ensuite d´agir sur lui, en tentant de lui imprimer ses propres marques.

Une de ses premières réactions sera celle de l´occupation du champ symbolique.

La volonté évidente en Kabylie de recourir à tous les niveaux à des noms qui font référence au berbère : Massinissa, Aghiles, Tinifsan au lieu des classiques Mohammed, Aicha, Ali etc., atteste sans doute du fait que nous soyons en face d´un processus de reconstruction(36) de la mémoire historique et culturelle à travers de différents agents – et aussi bien entendu par des formes linguistiques et symboliques avec l´objectif de fixer et de stabiliser l´identité propre. A chaque nouvelle phase dans l´histoire d´un peuple ou d´un Etat correspondent de nouvelles dénominations, qui pourraient se lire comme autant de strates historiques différentes. Cette pratique connaît un champ d´application de plus en plus large, notamment depuis l´avènement du Mouvement Citoyen de Kabylie qui a étendu cette pratique à la (re)dénomination des espaces publics en Kabylie.

C´est dans ce contexte qu´il faudrait inscrire la récupération de l´autoglottonyme *Amazigh-Imazighen* et ses dérivés en lieu et place du traditionnel « berbère », rejetée par la militance en raison fondamentalement de ses connotations négatives –du moins si on le considère dans sa perspective historique– mais aussi tout simplement pour la portée symboliquement unificatrice de ce terme.

Dans le même ordre d´idées, le terme « Maghreb » est de plus en plus rejeté, car il renvoie à une vision qui n´est plus d´actualité. Le terme renvoie à une racine *ghrb* qui signifie « bizarre, inconnu, étranger, s´exiler » et redonne probablement l´idée que l´on rattachait à cette terre conquise, mais lointaine et inconnue. La racine signifie, bien sûr, également « couchant, occident ». C´est même l´acception la plus répandue, mais même dans ce cas, elle est rejetée, car on considère que si le terme signifie *occident*, c´est donc par rapport à un *centre* qui ne peut être que la péninsule arabique. Ceci renvoie donc à des relations entre un *centre* (les pays arabes) et une *périphérie* (les pays nord-africains).

En parallèle, nous assistons à l´émergence du Berbère et des Berbères dans l´Historiographie.

(36) Cf. A. y J. ASSMANN, "Schrift, Tradition und Kultur", ici p. 30.

Ils interviennent de plus en plus eux-mêmes dans les débats qui les concernent ; étudient leur langue, découvrent ou redécouvrent leur culture, leur histoire, proposent des lectures différenciées de l´histoire évènementielle, avancent des versions propres quitte à s´opposer parfois à des autorités traditionnellement reconnues en la matière (déjà Boulifa et sa polémique avec Hanoteau sur la position de la femme(37), Cid Kaoui avec Basset(38), et plus proche de nous l´intervention de linguistes, historiens, sociologues, anthropologues, archéologues etc.).

Du point de vue historique, les Amazighes sont en train de vivre une grande rupture. C´est la première fois qu´ils semblent vouloir prendre en charge leur propre destinée sans servir de porte-drapeau ou des intérêts extérieurs.

Sur le plan des concepts, cette conscientisation nous fera passer de l´image du Berbère présenté au Berbère constructeur d´une image de soi, repositionné ; d´un peuple accroché à une mémoire mythique à la tentative de recherche de l´histoire événementielle ; d´une culture ancienne à une culture réinterprétée, actualisée ; d´une culture fondamentalement recluse dans l´oralité aux nouveaux défis de la scripturalité.

Sur le plan culturel les amazighes exigent une reconnaissance de leur langue et culture et leur prise en charge au même titre que l´arabe. Ils demandent également une révision de l´histoire qui inclurait la composante amazighe dans toutes ses dimensions et dans toute sa profondeur historique.

Sur le plan politique, les Berbères, aspirant à devenir des *sujets actifs*, prennent conscience de leur existence comme peuple, avec une langue et une culture qui ne doit pas nécessairement dépendre, descendre, dériver ou être une annexe quelconque d´une autre langue et culture.

Cette maturité politique en gestation –certes– se traduit par le passage d´une situation de minorisé et de victime à l´énonciation d´alternatives politiques, d´un projet de société et à la construction d´une culture citoyenne (Cf. les documents fondateurs du Mouvement Berbère) ; de l´appartenance ethnique, tribale on passera au berbérisme, puis à l´amazighité, vocables appartenant au champ politique, puis à *Tamazgha*, la nation amazighe ; d´une identité villageoise, tribale à une identité nationale.

L´avancement du mouvement et ses succès le sortiront d´une situation de

(37) Polémique reproduite dans T. Yacine, *Si Ammar ben Saïd Boulifa*…, Introduction.
(38) Cf. Said Cid Kaoui, "Étude comparative".

clandestinité et de répression pour l´entraîner vers la démonstration de force et l´affichage au grand jour de ses revendications. De l´identité imposée il s´arrogera une identité propre. Ainsi, du *Berbère* naîtra l´*Amazighe*, de *l´objet*, le *sujet* de l´Histoire.

À ce titre, les Kabyles s´opposent à un gouvernement central, lui déniant sa légitimité en refusant de participer aux rendez-vous électoraux tant que leurs revendications ne sont pas prises en compte et en revendiquant un droit de décision sur la gestion de toutes les affaires qui les concernent.

De quoi sera fait demain ? Difficile de le dire.

Il est certain qu'au vu des dernières évolutions sociopolitiques en Kabylie, mais aussi de plus en plus au Maroc, c´est la notion même de *Maghreb arabe* qui se voit remise en question, car justement basée sur ce que d´aucuns considèrent comme un mensonge historique(39).

Le Mouvement amazighe est en train de s´engager dans une dynamique dont l´issue dépendra des capacités de réactions, de tolérance et de flexibilité des régimes nord-africains. L´inflexibilité fait le lit du radicalisme. De ce point de vue, une révision profonde et radicale des concepts fondateurs des Etats nord-africains ainsi que du système politique, s´avère de plus en plus nécessaire. Elle devrait aller dans le sens d´une redistribution du pouvoir, concentrée actuellement entre les mains d´une poignée de potentats, du centre vers les périphéries.

Pour cela, il semble nécessaire d´initier un processus de réconciliation du nord-africain avec lui-même et par-là d´assumer les moments clefs de l´histoire nord-africaine : l´époque actuelle, l´époque musulmane, mais aussi l´époque pré-islamique dans toutes ses facettes.

- Identifier et analyser davantage ces moments de rupture ;
- réhabiliter les cultures antérieures à l´Islam en dépassant les attitudes et désignations négatives et péjoratives qui caractérisent le discours sur cette époque (primitif, archaïque, païen, polythéiste, pour l´un et siècles des

(39) A relever à ce sujet que des militants et intellectuels amazighes marocains regroupés au sein du Mouvement *Tidaf* « Vigilance » ont intenté une action en justice contre le Ministère de l´Education Nationale et de la Jeunesse marocain pour « discrimination raciste et dénigrement des *Imazighen* dans le manuel d´histoire de la 9ème année secondaire, dans son édition de 2003 ». La première séance du tribunal a eu lieu le 01 avril 2004. Cf. http://amazighworld.org/human_rights/morocco/petition/.

ténèbres et de la *ğâhiliyya* pour l´autre) ;

- dépasser l´usage qui a été fait de l´ethnographie coloniale, mais sans à priori global et systématique et reconnaître l´apport fait par certains intervenants de cette époque ;
- redéfinir les attitudes de l´arabo-islamisme de la période post-indépendance, qui ignore, voire condamne les cultures populaires, etc.

Une gestion intelligente de cette situation pourrait donner lieu à une transition basée sur une participation active de la citoyenneté dans la construction d´un véritable édifice démocratique.

Dans le cas contraire, la répression et la fuite en avant déboucheront nécessairement sur une radicalisation des positions et sur une issue violente de la crise.

BIBLIOGRAPHIE

« AMAZIGH », *Encyclopédie Berbère*, vol. IV, Aix-en-Provence, 1987, pp. 562-568.

ASSMANN, Jan, Aleida ASSMANN, « Schrift, Tradition und Kultur », dans Wolfgang RAIBLE (Ed.), *Zwischen Festtag und Alltag*, Tübingen, 1988, pp. 25-50.

BASSET, René, « Les généalogistes berbères », *Les Archives Berbères*, vol. I, fasc. 2, 1915, pp. 3-11.

BOSCH VILÁ, Jacinto, « El elemento humano norteafricano en la historia de la España musulmana », *Cuadernos de la Biblioteca de Tetuán*, nº2, 1964, pp. 17-37.

BOSCH VILÁ, Jacinto, « Pour une étude historico-sociologique sur les Berbères d´Al-Andalus », dans *Mélanges d´Islamologie dédiés à la mémoire de Armand Abel*, Bruxelles, 1976, vol. 2, pp. 53-69.

BOSCH VILÁ, Jacinto, « Andalucía islámica : arabización y berberización. Apuntes y reflexiones en torno a un viejo tema », dans *Andalucía islámica*, Textos y estudios dirigidos por J. Bosch Vilá y W. Hoenerbach, Granada : Universidad, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Historia del Islam, 1980-1983, vol. 1, pp.9-42.

CAGIGAS, Isidro de las, « Berberización en España: apuntes para su estudio », *Cuadernos de Estudios Africanos*, 2, 1946, pp. 117-131.

CAGIGAS, Isidro de las, *Andalucía musulmana. Aportaciones a las delimitaciones de la frontera de Al-Andalus (ensayo de etnografía andaluza medieval)*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1950.

Charte d´Agadir relative aux droits linguistiques et culturels, du 05/08/1991, *Tamurt-Le Pays*, hebdomadaire indépendant, 35, 1992, pp. 12-14; (également dans www.mondeberbère.com).

CID KAOUI, Saïd, « Etude comparative de deux dictionnaires français-touareg publiés respectivement en 1894 et en 1908 », *Études et Documents Berbères*, 5, 1989, pp. 32-48.

DUBLER, C. E., « Über Berbersiedlungen auf der iberischen Halbinsel », *Sache, Ort und Wort, Festschrift Jakob Jud, Romanica Helvetica XX,* 1943, pp. 182-196.

DUFOURCQ, Charles-Emmanuel, « Berbérie et Ibérie médiévales : une question de rupture », *Revue historique*, 238, 1968, pp. 293-324.

El-Moudjahid, « Un acte de revalorisation du patrimoine arabo-islamique », 27.8. 1983.

El-Moudjahid: « Un esprit réaliste, critique et rationnel », 02.07.1986.

El-Moudjahid , « Une oeuvre novatrice », 05.09.1989.

ENDERWITZ, Suzanne, *Gesellschaftlicher Rang und ethnische Legitimation. Der arabische Schriftsteller Abû ᶜUṯmân al-Ǧâḥiẓ über die Afrikaner, Perser und die Araber*, Feiburg, 1979.

ENDERWITZ, Suzanne, « Shuᶜûbiyya », dans *Encyclopédie de l´Islam*, vol. IX, Leiden, 1998, pp. 533-536.

FAATH, Siegrid, Hans MATTES: « Aspekte der Geschichtspolitik und Geschichtsschreibung am Beispiel der Maghrebstaaten Libyen und Algerien », *Wuqûf* , 3, 1988, pp. 21-79.

FELIPE, Helena de, *Identidad y onomástica de los bereberes de al-Andalus*, Madrid, 1997.

GOLDZIHER, Ignaz, *Muhammedanische Studien I & II*, Halle, 1889.

GOLDZIHER, Ignaz, « Die Shuᶜûbiyya unter den Muhammedanern in Spanien », dans *ZDMG* LIII, 1899, pp. 609-20.

GSELL, Stéphane, *Histoire ancienne de l´Afrique du Nord* (8 vol.), Paris, Hachette, 1972-1979.

GUICHARD, Pierre, *Structures sociales « orientales » et « occidentales » dans l´Espagne musulmane*, Paris, La Haye, 1977.

GUICHARD, Pierre, « A propos de l´identité andalouse: Quelques éléments

pour un débat », *Arabica*, 46, 1998, pp. 97-110.

IBN KHALDOUN, Abd ar-Raḥmân Muḥammad, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*. Traduite de l'arabe par le Baron de Slane. Nouv. éd. publ. sous la dir. de P. Casanova, 4 vol., Paris, 1925-1956.

KATEB, Yacine, « Aux origines des cultures du peuple. Entretien avec Kateb Yacine », *Awal*, 9, 1992, pp. 57-68.

LARSSON, Göran, *Ibn Gracías´s shuᶜûbiyya Letter. Ethnic and theological Tensions in Medieval al-Andalus*, Leiden/Boston, 2003.

LEVI PROVENÇAL, Évariste, *L´Espagne musulmane au Xème siècle. Institutions et vie sociale*, Paris, 1932 [réed. facsímil de Maisonneuve & Delarose, 1996].

LEWICKI, Tadeusz : « Les historiens, biographes et traditionnistes ibâdites-wahbites de l´Afrique du Nord du VIIIe au XVIe siècle », *Folia Orientalia*, vol. III, 1961 [1962], pp. 1-134.

MAMMERI, Mouloud, « La société berbère », *Agdal* 5 et 6, 1938 et nº1, 1939, reproduit dans *Mouloud Mammeri, Culture savante, culture vécue (Etudes 1938-1989)*, Alger, 1991, pp. 1-18.

MANIFESTE BERBERE DU 1º MARS 2000, dans www.mondeberbère.com

MARTÍNEZ-GROS, Gabriel, *Identité andalouse*, Paris, 1997.

MCB: *Rapport de synthèse du 2º séminaire de Tizi-Ouzou*, du 16 au 24.07.1989, publié dans l´hebdomadaire kabyle *Tamurt*, 18 et 19, Août/septembre 1991.

MOTTAHEDEH, ROY P. , « The Shuᶜûbiyyah Controversy and the Social History of Early Islamic Iran ». *International Journal of Middle East Studies*, vol. 7, 1979, PP. 161-182.

MOTYLINSKI, Adolphe de Cassalanti, « Bibliographie du Mzab. Les livres de la secte abadhite », *Bulletin de Correspondance Africaine*, 3, 1895, pp. 15-72

OLIVER ASÍN, Jaime, « Les Tunisiens en Espagne, à travers la toponymie », *Cahiers de Tunisie*, XVIII, 1970, pp. 15-20.

OLIVER ASÍN, Jaime, « En torno a los orígenes de Castilla : su toponimia en relación con los árabes y los beréberes », *Al-Andalus*, 38, 1973, pp. 319-391.

REMAOUN, Hassan, « Sur l´enseignement de l´histoire en Algérie ou de la crise identitaire à travers (et par) l´école », *Naqd*, 5, 1993, pp. 57-64.

REVOLUTION AFRICAINE, « L´Algérie malade de son histoire », dans *Révolution Africaine* nº 1466, 1991, pp. 18-25.

RIBERA TARRAGÓ, Julián, « Influencias bereberes en el reino de Valencia », *El Archivo*, 22 , 1886, pp. 169-172.

SAADAWI, Nawal: « Lire Ibn Khaldoun à la lumière de la pensée rationaliste proposée par Ibn Rochd », *El-Moudjahid*, 05.09.1989.

SADKI, Ali, « L´interprétation généalogique de l´histoire nord-africaine pourrait-elle être dépassée ? », *Hespéris-Tamuda*, 25, 1987, pp. 127-146.

SÁNCHEZ ALBORNOZ, Claudio, « Espagne pré-islamique et Espagne musulmane », *Revue historique*, vol. CCXXXVII, 1967, pp. 295-338.

SHATZMILLER, Maya, *L´historiographie mérinide. Ibn Khaldūn et ses contemporains.* Leiden: Brill, 1982.

SHATZMILLER, Maya, « Le mythe d´origine berbère: aspects historiographiques et sociaux », *ROMM* 35, 1984, pp. 145-156.

SIMON, Marcel, « Le judaisme berbère dans l ´Afrique ancienne », *Recherches d´histoire judéo-chrétienne*, Paris 1962, pp. 30-87.

TILMATINE, Mohamed, « Zum Wortpaar <Berber>- <Amazigh>: Ein Beitrag zur terminologischen Vereinheitlichung und Klärung eines nicht lexikalisierten Terminus, *Muttersprache* 1, 1995, pp. 18-23.

TILMATINE, Mohamed, « Les Oulémas algériens et la question berbère : un document de 1948 », *Awal-Cahiers d´Etudes Berbères*, 15, 1997, pp. 77-90.

TILMATINE, Mohand, « Una cuestión de denominación: Bereber, amazigh, o amazige? », *El Vigía de Tierra* 4-5, 1998/99, pp. 65-75.

TILMATINE, Mohand, José Ramos Muñoz et Vicente Castañeda Fernàndez, *Actas de las Primeras Jornadas de Estudios Históricos y Lingüísticos : el Norte de África y el Sur de la Península Ibérica*, Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2002.

TOVAR LLORENTE, Antonio, « Lo estudios bereberes en relación con España », *Cuadernos de Estudios Africanos*, vol I, 1946, pp. 113-121.

YACINE, Tassadit, *Si Ammar ben Saïd Boulifa. Receuil de poésies kabyles. Présentation de Tassadit Yacine*, Paris/Alger, 1990.

YACINE, Tassadit, « Aux origines des cultures du peuple. Entretien avec Kateb Yacine », *Awal*, 9, 1992, pp. 57-68.

NOTAS Y COMENTARIOS

IER CONGRESO ÁRABE MARROQUÍ: ESTUDIO, ENSEÑANZA Y APRENDIZAJE

Montserrat **BENÍTEZ FERNÁNDEZ***
Universidad de Cádiz

BIBLID [1133-8571] 14 (2007) 249-252

Bajo el título *Árabe Marroquí: estudio, enseñanza y aprendizaje*, se celebró en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cádiz un congreso entre los días 27 y 28 del mes de abril de 2006. El congreso fue organizado por el Grupo de Investigación "Lenguas y Sociedades Árabes y Bereberes" (HUM 683) de la Junta de Andalucía, con el apoyo del Vicerrectorado de Investigación de dicha Universidad.

El árabe marroquí es una cuestión cada vez más relevante, tanto en Marruecos –donde es la lengua materna de la mayoría de la población, pero no la utilizada en la educación ni en los medios de comunicación ni en los órganos de poder–, como en España –donde la curiosidad por el conocimiento del otro y por el acercamiento al otro van incrementándose.

* E-mail: montserrat.benitez@uca.es

La idea de organizar un congreso de estas características surge del contexto multicultural actual, en el que la población marroquí es cada vez más numerosa. Este hecho da lugar a dos fenómenos: En primer lugar, el crecimiento de la población de origen marroquí es también palpable en el sistema escolar español, desprovisto de todo sistema de integración. En segundo lugar, surge en la población un creciente interés por la cultura y la lengua marroquíes.

El objetivo principal del evento era crear un foro científico de debate en torno a la lengua árabe marroquí: el estudio de dicha lengua, la sociedad que en ella se expresa y sus relaciones, cada vez más frecuentes, con la sociedad española a través de la emigración. Para alcanzar dicho objetivo se fijaron tres ejes de investigación:

1. El estudio de la lengua desde los puntos de vista sincrónico y diacrónico.
2. La didáctica del árabe marroquí y las perspectivas de su enseñanza a españoles
3. La realidad lingüística de niños de origen marroquí en la escuela y las perspectivas para una mejor integración.

En torno a estas líneas de investigación se desarrollaron un total de diez ponencias que se distribuyeron como sigue:

Jueves 27 de abril

Se abrió el congreso con la participación de Leila Abu Shams (Universidad del País Vasco), cuyo trabajo llevaba por título "Educación, lengua y cultura: la escolarización de los niños marroquíes en España". En él se trataban las dificultades que sufren los alumnos de origen marroquí en el sistema educativo español, la heterogeneidad y el multiculturalismo como nuevo contexto de la escuela que es reflejo de la sociedad de acogida.

Montserrat Benítez Fernández (Universidad de Cádiz) hizo una breve introducción al dialecto árabe de la ciudad de Agadir (sur de Marruecos) en su intervención "Notas sobre el dialecto árabe de Agadir"

Puerto García Ortiz (Universidad de Castilla-La Mancha), participó con la ponencia "Familiarizando al profesorado con el árabe marroquí", en la que habló de la experiencia de enseñanza del árabe marroquí a profesores de la Comunidad Autónoma de Castilla-La Mancha, en el marco de la formación continua al profesorado.

Abdellah Chekayri (Universidad Al Akhawayn, Ifran, Marruecos) presentó un trabajo titulado "Diglossia or Tri-glossia in Morocco: Reality and Facts", en el que trató la situación lingüística de Marruecos e hizo una propuesta de transcripción del árabe marroquí en caracteres árabes con la premisa de que la escritura del dialecto debe estar lo más cercana posible a la ortografía del árabe estándar.

Jan Jaap de Ruiter (Universidad de Tilburg, Holanda) habló sobre las actitudes de los jóvenes marroquíes frente al árabe dialectal y al árabe clásico ("Les attitudes des jeunes marocaines vis-à-vis de l'arabe dialectal et de l'arabe littéraire") mediante los resultados obtenidos tras un estudio de campo entre los años 2000 y 2003.

Viernes 28 de abril

La sesión de trabajo comenzó con la intervención de Francisco Moscoso García (Investigador del Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Cádiz), titulada "Hacia un árabe marroquí estándar", en la que se describieron los rasgos más destacados del árabe estándar marroquí obtenidos mediante un trabajo de campo realizado por el autor en Rabat entre los años 2003 y 2004.

Youssef Tamer (Universidad de Agadir, Marruecos) participó con "What Variety of Arabic do Maroccan Elementary School Teachers Use, When, and Why? Implications for Theaching Modern Standard Arabic". Este trabajo trató el papel del árabe marroquí en el aula de enseñanza primaria del sistema educativo marroquí.

Nadi Hamdi Nouaouri (Max Plank Institute, Nimega, Holanda) habló de la habilidad narrativa de los niños marroquíes escolarizados en Andalucía, por lo que se les presupone bilingües, comparando esa misma habilidad entre monolingües marroquíes en una ponencia con el título "Relative Clauses in Moroccan Arabic: its Use and Acquisition in Narratives".

Rafael Jiménez Gámez (Universidad de Cádiz) aportó una reflexión sobre el fracaso escolar y la relación de éste con el uso del árabe dialectal en el seno de la educación secundaria en Ceuta en un trabajo titulado "El uso del árabe marroquí en Ceuta, defensa frente al poder. Un estudio de caso en un centro de educación secundaria".

Aram Hamparzoumian (EOI Málaga) y Javier Barquín Ruiz (Universidad de Málaga) cerraron la jornada con su ponencia "Niños marroquíes

escolarizados en el sistema educativo andaluz", en la que se presentaba un resumen del proyecto de investigación educativa *Dificultades y problemas en la enseñanza de la Lengua Española con alumnos marroquíes*, que versa sobre la diversidad en el aula y la didáctica del español como lengua extranjera específica para alumnos marroquíes.

Este primer congreso tuvo un fuerte carácter multidisciplinar, lo que favoreció el intercambio entre investigadores de distintas especialidades, alumnos y profesores, siendo de especial interés para alumnos y profesores de Filología Árabe y Ciencias de la Educación.

Cumplió con creces su objetivo lo que ha dado lugar a la publicación de las actas[1] y a la organización de un segundo congreso bajo el mismo tema que tendrá lugar los próximos 4 y 5 de mayo de 2007 en la Escuela de Traductores de Toledo.

***

(1) N. H. NOUAOURI y MOSCOSO GARCÍA, F. (eds.); *Actas del primer Congreso Árabe Marroquí: estudio, enseñanza y aprendizaje*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz: Cádiz, 2006.

ACERCA DEL TÉRMINO *MĪL*, "SONDA". NOTAS LEXICOGRÁFICAS

Joaquín **BUSTAMANTE COSTA***
Universidad de Cádiz

BIBLID [1133-8571] 14 (2007) 253-267

A largo de la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb fī maʿrifat an-nabāt*(1), del célebre "botánico anónimo sevillano" que decía Asín en su *Glosario* –identificado al fin por Ḫaṭṭābī, su editor marroquí(2), como Abū l-Ḫayr al-Išbīlī(3), el agrónomo y jardinero del rey al-Muʿtamid de la taifa de Sevilla–, aparece constantemente un término utilizado como punto de referencia en la descripción de muchas plantas. Se trata de ميل *mīl*, cuyo sentido exacto se presta a varias interpretaciones. La

* E-mail: joaquin.bustamante@uca.es

(1) ABULḪAYR ALʾIŠBĪLĪ *(s. V / XI) Kitābu ʿumdati ṭṭabīb fī maʿrifati nnabāt likulli labīb* (libro base del médico para el conocimiento de la botánica por todo experto). Ed. J. Bustamante & F. Corriente & M. Tilmatine. Volumen I. (texto árabe) Madrid: CSIC, 2004**.** Volumen II. (traducción castellana) Madrid: CSIC, 2007. [En lo sucesivo UT].

(2) ABŪ L-ḪAYR AL-IŠBĪLĪ, *ʿUmdat aṭ-ṭabīb fī maʿrifat an-nabāt li-kulli labīb*, ed. Muḥammad al-ʿArabī al-Ḫaṭṭābī, I-II. Rabat: Akādīmiyyat al-Mamlakah al-Maġribiyyah, 1990.

(3) Cf. JULIA MARÍA CARABAZA. "Un agrónomo del siglo XI: Abū l-Jayr". En EXPIRACIÓN GARCÍA SÁNCHEZ. *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus.Textos y Estudios*. I. Granada: CSIC, 1990, pp. 223-240. ABŪ L-JAYR AL-IŠBĪLĪ. *Kitāb al-fīlāḥa* [Tratado de agricultura]. Introducción, edición, traducción e índices por Julia María Carabaza. Madrid: Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1991. EXPIRACIÓN GARCÍA SÁNCHEZ. "El botánico anónimo sevillano y su relación con la escuela agronómica andalusí". En EXPIRACIÓN GARCÍA SÁNCHEZ. *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus.Textos y Estudios*. III. Granada: CSIC, 1994, pp. 193-209.

edición española tiene en su traducción en todos los casos "sonda de oftalmólogo", siguiendo la equivalencia de términos que hizo Max Meyerhof en su edición parcial del *Muršid* de al-Ġāfiqī[4], donde lo identificaba como "*sonde oculaire*, *stylet*". Se trata, pues, de una pieza de instrumental oftalmológico que en el medievo andalusí parece haber tenido gran difusión y empleo. Se utilizaban para introducir ciertos medicamentos, los llamados colirios secos y otros remedios oftálmicos, entre el párpado y el globo ocular. Probablemente también, en el caso de las sondas huecas, para operaciones rudimentarias de cataratas. Estos instrumentos se denominaban ميل *mīl* y tenían los plurales أميال *amyāl* para el pequeño número y ميول *muyūl* para el número mayor. Pero parece no haber sido exclusivamente instrumental de uso oftalmológico. En árabe se ha empleado el ميل *mīl* también como sonda de cirugía, para abrir heridas, limpiarlas y extraer eventuales cuerpos extraños, etc. Es una palabra de origen griego, como advierte Meyerhof, procede del término μηλή, -ής[5], que también significaba "sonda". Con el tiempo fue cayendo en desuso como instrumental quirúrgico oftalmológico, pero ha quedado un empleo de la palabra como sinónimo del مرود *mirwad*, el aplicador del alcohol cosmético (sulfuro de estibina) a los ojos. Además ha sufrido la concurrencia de otra palabra homónima pero de distinto origen, *mīl* procedente del latín *mīlia* que ha pasado a significar "milla" y "piedra miliar".

En la actualidad la situación léxica es desigual: No todos los diccionarios

(4) MAX MEYERHOF. *L'ophtalmologie de Mohammad al-Ghâfiqî* [*Kitāb al-muršid fī l-kuḥl* ou Le Guide d'Oculistique. Ouvrage inédit de l'oculiste arabe-espagnol Muḥammad b. Qassūm b. Aslam al-Ġāfiqī (XIIe siècle). Traduction des parties ophtalmologiques d'après le manuscrit conservé à la bibliothèque de L'Escurial]. Barcelona, 1933, p. 25: "...Quand l'œil se sera calmé de l'effet du remède, mets-y des sondes (*amyâl*, sing. *mîl*) de [collyre] gris..."; p. 162: "*Kohl* (prononcé *kohhl*); designe d'abord l'antimoine pour farder l'œil, ensuite toute poudre impalpable qu'on introduit entre les paupières avec une sonde (*mîl*, du grec *mêlê*, en arabe *mirwad*). C'est une pratique courante en Orient jusqu'à nos jours. Cette poudre impalpable, avec l'article arabe, *al-kohl*, a pris le sens d'une essence fine et a donné lieu à la formation du mot *alcohol*..."; p. 175: "Terme arabe: ميل ; prononciation: *mîl* (gr.); traduction: sonde oculaire, stylet".

(5) H.G. LIDDELL & R. SCOTT & H.S. JONES. *A Greek English Lexicon*. (LSJ). Oxford: Clarendon Press, 1940 (reimpr. 1989), p. 1126: "probe". P. CHANTRAINE. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1980, p. 694: "sonde de chirurgien", en relación con el verbo denominativo μηλόω, "sondar", p.e. una herida.

registran la acepción de "sonda quirúrgica u oftalmológica". En árabe *fuṣḥà* clásico a menudo se menciona, en árabe *fuṣḥà* moderno no, porque ya no forma parte de la lengua estándar, y en árabe dialectal norteafricano es raro.

Mencionan la acepción de "sonda" Ibn Manẓūr(6), Bustānī en el *Muḥīṭ*(7), Kazimirski(8), Lane(9), Traini(10), Corriente(11), Cortés(12) y Belot(13).

No figura la acepción de sonda, sólo está como "milla", en el diccionario

---

(6) IBN MANẒŪR. *Lisān al-ᶜarab*. Beirut: Dār al-Maᶜārif, 1401/1981[6], VI, 4311: **المِيلُ**: المُلْمُولُ (...). الأَصْمَعِيُّ: قول العامّة الميل لما تُكْحَلُ بِهِ العَيْنُ خَطَأٌ، إِنَّما هُوَ المُلْمُلُ وهو الذي يُكْحَلُ بِهِ البَصَرُ. ويقال للحديدة الّتي تُكْتَبُ بها في أَلْواح الدَّفْتَرِ مُلْمُولٌ ولا يقال مِيلٌ إِلاَّ للميل من أميال الطريق. الجَوْهَرِيّ: مِيلُ الكُحْلِ وَمِيلُ الجِرَاحِ وَمِيلُ الطَّرِيقِ (...). ["el *mīl* es el *mulmūl* (…). Según al-Aṣmaᶜī: el que el vulgo llame *mīl* a aquello con lo que se alcoholan los ojos es un error, eso es el *mulmul*, con lo que se alcohola la vista, y a la pieza de hierro [punzón] con la que se escribe en las láminas del registro se le llama *mulmūl*, pero *mīl* no se le llama más que a las millas de los caminos. Según al-Ǧawharī: hay el *mīl* del alcohol, **el *mīl* de la cirujía** y el *mīl* de los caminos (…)".]

(7) BUṬRUS AL-BUSTĀNĪ. *Muḥīṭ al-muḥīṭ. Qāmūs muṭawwal li-l-luġah al-ᶜarabiyyah.* Beirut: Maktabat Lubnān, 1987, reimpr. 1993, p. 872: **المِيل**: المُلْمُول الذي يكتحل به وآلة للجرَّاح يختبر بها غور الجراح ونحوه. ["El *mīl* es el *mulmūl* con el que se alcohola; y es ***un instrumento del cirujano con el que inspecciona la profundidad de las heridas*** y similares"].

(8) ANTOINE DE BIBERSTEIN KAZIMIRSKI. *Dictionnaire Arabe-Français, contenant toutes les racines de la langue arabe, leurs dérivés, tant dans l'idiome vulgaire que dans l'idiome litéral, ainsi que les dialectes d'Alger et de Maroc*. Paris: Maisonneuve, 1860, II, 1174-1175: "مِيلٌ, pl. مُيُولٌ , أَمْيَالٌ 1. **Aiguille avec laquelle on applique le collyre sur le bord des paupières. 2. Poinçon. 3. Burin**. 4. Grand monticule de sable. 5. Pierre milliaire. 6. Mesure de longueur autant que la vue peut s'étendre; *spécialem.* mille (de trois *ou* de quatre mille aunes)".

(9) EDWARD WILLIAM LANE. *An Arabic-English Lexicon*. Londres: Williams and Norgate, 1877. Reed. 2 vols. Cambridge: Islamic Texts Society Trust, 1984, II, 3026: "مِيلٌ *i.q.* مُلْمُولٌ [A **style**]".

(10) RENATO TRAINI. *Vocabolario arabo-italiano*. Roma: Istituto per l'Oriente, 1966, III, 1454: "مِيل ج أَمْيَال miglio (*unità di lunghezza, pari a 4000 ḏirāᶜ*); pietra miliare; specillo, **sonda (*chirur.*); pennello per tingere le palpebre**; *pl. di* أَمْيَلٌ".

(11) FEDERICO CORRIENTE. *Diccionario árabe-español*. Barcelona: Herder, 1991[3], p. 738: "مُيُول, أَمْيُل, مِيل ج أَمْيال **sonda de heridas. pincel de colirio.** piedra miliar. milla [= 4000 ذِراع]. بَحْرِيّ – milla marina / náutica". Igualmente en FEDERICO CORRIENTE & IGNACIO FERRANDO. *Diccionario avanzado* árabe. *Tomo I. Árabe-español*. Barcelona: Herder, 2005[2], p. 1130.

(12) JULIO CORTÉS. *Diccionario de árabe culto moderno. Árabe-español*. Madrid: Gredos, 1996, p. 1105: "مِيل, pl. مُيُول **sonda, tienta (para las heridas)** (*med.*)".

(13) J.B. BELOT. *al-Farāʾid ad-darriyyah ᶜarabī–faransī. Dictionnaire al-Farāʾid arabe-français*. Beirut: Dār al-Mašriq, 19ª ed., 1971, p. 795: "مِيل ج أَمْيال وأَمْيُل ومُيُول **Sonde pour les blessures. Aiguille à appliquer le collyre**. Mesure de longueur, autant que la vue peut s'étendre; mille. Pierre milliaire".

de árabe moderno de Wehr[14], ni en los de árabe norteafricano de Ferré[15], Solís & Madrid[16], y Colin[17], ni tampoco en el diccionario de árabe andalusí de Corriente[18]. Únicamente Beaussier[19], entre los de árabe dialectal norteafricano consultados, la conserva.

Las interferencias léxicas que la lengua árabe produjo en las lenguas de su entorno oriental, especialmente en el léxico científico y médico, difundieron esta palabra de manera que hoy todavía se encuentra con la misma acepción de "sonda" en turco[20] y persa[21] modernos.

¿Qué aspecto tenían estas sondas? Podemos hacernos una idea viendo el uso que Abū l-Ḫayr al-Išbīlī hace de esta palabra en su obra.

Para poder diferenciar e identificar los millares de especímenes botánicos relacionados en la monumental enciclopedia de las plantas que en realidad es la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb*, este autor desarrolló un léxico propio, probablemente original, de gran capacidad expresiva. Utiliza imágenes conocidas por el lector para describir las formas y los tamaños de las hojas, los tallos, los frutos. Por ejemplo, como categorías de clasificación de plantas, a unas las hace pertenecer al grupo que llama de las "manos" [كفوف *kufūf*], porque son de las que tienen la hoja palmeada en cinco gajos, como el ricino o el sauzgatillo, a otras al de las "lenguas" [ألسن *alsun*], porque tienen las hojas lanceoladas y anchas, en forma de lengua, como el llantén o la mandrágora. Para hacer referencia a los tamaños grandes suele hacer comparaciones con la estatura humana, o con la alzada de la silla de montar, y otras veces recurre a imágenes habituales e inequívocas para

(14) HANS WEHR. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Ed. Milton Cowan. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1971[3].

(15) DANIEL FERRÉ. *Lexique marocain-français*. Casablanca: Nejma, s/a.

(16) JOSÉ SOLÍS PASCUAL & JOSÉ MADRID LÓPEZ. *Diccionario arábigo español*. Tetuán: Editora Marroquí, 1950.

(17) ZAKIA IRAQUI-SINACEUR. *Le Dictionnaire Colin d'Arabe Dialectal*. 8 vols. Rabat 1993, vol. 7.

(18) FEDERICO CORRIENTE. *A Dictionary of Andalusi Arabic*. Leiden: Brill, 1997.

(19) MARCELIN BEAUSSIER. *Dictionnaire pratique arabe-français*. Paris 1887, reed. Argel 1958, p. 956: "ميل plu. أميال. s.m. Mille, mesure de longueur. || **Sonde**".

(20) İNCI KUT & GÜNGÖR KUT. *İspanyolca-Türkçe Türkçe-İspanyolca Sözlük*. Estambul: İnkilâp Kitabevi, 1988[5], II, 131: "**mil**[1]: eje *m.* / ***sonda*** *f.* || **mil**[2]: milla *f.*".

(21) MORTEZA MOALLEM. *Nouveau dictionnaire persan-français*. Teherán 1366[4] (h.), II, 2236: "ميل [mil] (1) ***sonde, cathéter***.ورزش – Mil, sorte de massue, haltère. (2) پرده – Tringle. (3) تور بافي – ***Aiguille à tricoter***... etc.".

describir formas especiales, como cuando describe así los pezones de una variedad de limón:

> "*…con un nudo en la punta de cada uno del tamaño de una manzana, o algo menor, como si se hubiese hecho una incisión en el cuerpo del fruto, a manera de circuncisión*"(22).

Otra curiosa comparación es la que hace con la flor de la linaria:

> "*…flores blancas parecidas a la cara de un caballo de juguete o a la forma de una persona, con algo amarillo en el lugar de la nariz, barba aguda y un bonete en la cabeza, puesto como una corona en la cabeza de la mujer, y por el lado del peciolo tiene también la forma de una persona ciega, el cual peciolo está donde estaría la nariz*(23)."
> "*...unas flores blancas tirando a amarillo, parecidas a la cara de un caballo de juguete o a la figura de una persona con un bonete en la cabeza, con manchas amarillas y negras*(24)."

En este sistema de similitudes aparece la palabra *mīl*, como bien conocida por los médicos, que va a ser el referente al grosor de los tallos cilíndricos y lisos de ciertas plantas herbáceas, o también el grosor y la forma de ciertos frutos o incluso de raíces. Pero, además, hay incluso una referencia explícita al uso de esta sonda en oftalmología para aplicar las esporas de diversos hongos como colirio:

> "*Todo hongo* [faqʿ] *tiene un interior del que le sale polvo rojo al secarse, que es medicina para los ojos si se usa como colirio, y escuece un poco, llamándose ese polvo* bawġāʾ*, y así mismo* ***se introduce la sonda de oftalmólogo*** [mīl] ***en la trufa*** [kamʾah] ***y se aplica como colirio****, pues es medicina para los ojos, sin escozor*"(25).

(22) UT 545.
(23) UT 4231.
(24) UT 4233.
(25) UT 2580.

نرجس أبيض [*nirğis abyaḍ*] *Narcissus serotinus* L. "narciso de otoño". Foto: Rosario Aranda

Una recogida sistemática de menciones del *mīl* puede ayudar a dar una visión más o menos aproximada de cómo era este instrumento, utilizando ahora las comparaciones en sentido inverso, es decir, como conocemos la figura de las plantas con las que Abū l-Ḫayr comparaba el *mīl*, esta figura nos puede ilustrar hoy para saber cómo era aquél. Veamos, pues, estas comparaciones.

Diez menciones hablan de partes de las plantas que son más delgadas que un *mīl*; son los tallos del narciso amarillo [*nirğis aṣfar*][(26)] y los del blanco [*nirğis abyaḍ*][(27)]; el tallo del ruibarbo de pobres [*bālīṭun*][(28)]; los tallos rastreros del escordio [*ṭūmiyyah*][(29)]; el tallito de la espiga de la grama [*ṭayyil*][(30)]; el peciolo de la fronde del adianto rojo [*raqʿah ṣaḫriyyah*][(31)]; los tallos rastreros de la sagina [*liḥyat al-ḥimār*][(32)]; los tallos de la centinodia [*šaʿar al-ʿiğl*][(33)]; tallo y

(26) *Narcissus tazetta* L. ssp. *aureus* (Loisel.) Baker, tépalos amarillos y corona amarillo oro, "narciso amarillo", *Narcissus jonquilla* L. "narciso junquillo", *Narcissus juncifolius* Lagasca "junquillo". UT 988.

(27) *Narcissus tazetta* L. ssp. *eutazetta* Briq., tépalos blancos y corona amarillo oro, "albihar", "narciso de manojo". También *Narcissus serotinus* L., "narciso de otoño". UT 988.

(28) *Thalictrum flavum* L., "ruda de los pobres", "ruibarbo de pobres". UT 996.

(29) *Teucrium scordium* L. ssp. *scordium* L. "camedrio acuático", *Teucrium scordium* L. ssp. *scordioides* (Schreber) Arcangeli "escordeón", "escordio", "iscordio", y *Teucrium scorodonia* L. "escorodonia" "escordio bastardo". UT 1161 (aunque en 3013 dice que son igual de delgados).

(30) *Cynodon dactylon* (L.) Pers. "grama". UT 1163.

(31) *Asplenium trichomanes* L., "adianto rojo", "culantrillo bastardo", "culantrillo menor", "culantrillo menudo", "tricómanes". UT 2573.

(32) *Sagina subulata* (Swartz) C. Presl. "sagina". UT 2726.

(33) *Polygonum equisetiforme* Sibth. & Sm. "centinodia", "hierba de la sangre". UT 3457.

ramas de la matamosquera [*muškīnuh*](34) y el tallito de la juliana [*saraqussānah*](35).

شعر العجل [*šaʿr al-ʿiǧl*] *Polygonum equisetiforme* Sibth. & Sm. "hierba de la sangre". Foto: Rosario Aranda

نوبغ [*nuwayfiʿ*] *Ridolfia segetum* Moris "eneldo silvestre", "hinojo borde". Foto: Rosario Aranda

Otras ocho hablan de partes más gruesas que el *mīl*, como el tallo del tulipán silvestre [*nirğis muqawdas*](36); el tallo del astrágalo [*riğl al-ʿuqāb*](37); las ramas del mecereón [*māzaryūn*](38); el tallo y la raíz del eneldo silvestre [*nuwayfiʿ*](39); el tallo del equiseto [*ʿaṣā r-rāʿī*](40); el tallo de la pimienta de agua [*fulful al-mā*ʾ](41); el tallo de la juncia olorosa [*suʿdà muḍaffarah*](42) y el tallo del jacinto

(34) *Dittrichia graveolens* (L.) Greuter [= *Inula graveolens* (L.) Desf. = *Pulicaria graveolens* (L.) Nyman] "matamosquera". UT 3596.
(35) *Hesperis laciniata* All. [= *Antoniana laciniata* (All.) Bubani] "hierba juliana", "juliana". UT 4513.
(36) *Tulipa sylvestris* L. ssp. *australis* (Link.) Pamp. "burillas", "tulipán silvestre". UT 988.
(37) *Astragalus longidentatus* Chater [= *Astragalus mauritanicus* Coss.] "astrágalo", "astrágalo de flor rosada". UT 2125.
(38) *Daphne mezereum* L. "lauréola hembra", "mecereón". UT 3022.
(39) *Ridolfia segetum* Moris "eneldo silvestre", "hinojo borde". UT 3134.
(40) *Equisetum* sp., "equiseto", "cola de caballo". UT 3457.
(41) *Polygonum hydropiper* L. "persicaria picante", "pimienta de agua". UT 3804.
(42) *Cyperus longus* L. "chufa borde", "juncia larga", "juncia olorosa". UT 4522.

نسرين المروج [*nisrīn al-murūǧ*] *Leucojum autumnale* L., "campanilla de otoño". Foto: Rosario Aranda.

de bosque [*sūsan ḥabašī* / *sinǧār azraq*][43].

Y la inmensa mayoría de las menciones, sesenta y cuatro, se refiere a partes del mismo grosor del *mīl*, como las raíces del ásaro [*asārūn*][44] y las de la valeriana rupícola [*nawᶜ āḫar min al-asārūn*][45]; las legumbres de la alacranera [*ᶜaqrabī*][46]; las ramas de los murajes rojos [*anāġālīs šintillah*][47] y las de los azules [*anāġālīs qarḍanāllah*][48]; los tallos del esquinanto [*iḍḫir*][49]; los tallos de la margarita de arena [*uqḥuwān ǧabalī*][50] y de la margarita menor [*nawᶜ āḫar min al-uqḥuwān*][51]; el tallo del nardo montano [*isamāman*][52]; el tallo del zurrón de pastor [*baḫbasrīn*][53]; los pedicelos de la umbela floral de los narcisos [*bahār*][54] y el tallo del narciso trompón [*nirǧis*

(43) *Hyacinthoides hispanica* (Mill.) Rothm. [= *Scilla hispanica* Mill. = *Endymion hispanicus* (Mill.) Chouard = *Endymion campanulatus* Willk. = *Endymion patulus* Dumort.] "escila española", "jacinto de bosque", "jacinto de campo". UT 4552, 14ª especie.

(44) *Asarum europaeum* L. "asarabácara", "ásaro", "oreja de fraile". UT 543.

(45) *Valeriana globulariifolia* Ramond [= *Valeriana apula* Pourr. = *Valeriana rupícola* Lag.]. UT 543.

(46) *Coronilla scorpioides* (L.) Koch. "alacranera". UT 551 y 3475.

(47) *Anagallis arvensis* L. ssp. *phoenicea* (Scop.) Vollmann [= *Anagallis phoenicea* Scop.] "murajes rojos". UT 555.

(48) *Anagallis arvensis* L. var. *coerulea* (Schreb.) Gren. & Godr. "murajes azules". UT 555.

(49) *Cymbopogom schoenanthus* (L.) Spr. [= *Andropogon schoenantus* L.] "esquinanto", "paja de Meca". UT 569.

(50) *Hymenostemma pseudoanthemis* (G. Kunze) Willk. [= *Prolongoa pseudoanthemis* G. Kunze = *Chrysanthemum pseudoanthemis* (G. Kunze) Coutinho] "margarita de arena". UT 572.

(51) *Bellis perennis* L. "bellorita", "margarita de prado", "margarita menor", "maya" y *Bellis sylvestris* Cyr. "bellorita", "margarita de monte", "margarita media". UT 572.

(52) *Valeriana tuberosa* L. "nardo montano". UT 573 y 3047.

(53) *Capsella bursa-pastoris* (L.) Medicus "bolsa de pastor", "paniquesillo", "zurrón de pastor". UT 918.

(54) *Narcissus tazetta* L. ssp. *eutazetta* Briq., de tépalos blancos y corona amarillo oro, "albihar", "narciso de manojo". UT 987.

bawwāqī][55]; el tallo de la campanilla de otoño [*nisrīn al-murūğ*][56]; las silicuas de la roqueta [*ğirğīr*][57]; el tallo de la mercurial [*ḫurrayq amlas*][58]; el tallo de la siempreviva hirsuta [*ḥayy al-ʿālam an-nahrī*][59]; las silicuas de los berros [*ḫurf al-māʾ*][60]; el tallo de la serapias [*ḫuṣà l-kalb aṯ-ṯaʿlabī*][61]; las silicuas de la mostaza negra [*ḫardal aḥmar*][62] y de la blanca [*ḫardal abyaḍ*][63]; las cañitas de

خردل أحمر [*ḫardal aḥmar*] *Brassica nigra* (L.) Koch = *Sinapis nigra* L., "mostaza negra". Foto: Rosario Aranda

خصى الكلب الثعلبي [*ḫuṣà l-kalb aṯ-ṯaʿlabī*] *Serapias parviflora* Parlatore, "gallitos". Foto: Rosario Aranda

los lastones [*miraṭnuh*][64]; las ramas de la retama [*ratam*][65]; las cápsulas de la

(55) *Narcissus pseudonarcissus* L. ssp. *major* (Curtis) Baker "narciso trompón", "tragapán", *Narcissus bugei* (Fernández-Casas) Fernández-Casas "narciso de bujeo", *Narcissus bulbocodium* L. ssp. *obesus* (Salisb.) Maire "narciso de olor", "trompetas". UT 988.

(56) *Leucojum autumnale* L., "campanilla de otoño". UT 988.

(57) *Eruca sativa* Miller [= *Eruca vesicaria* (L.) Cav.] "oruga", "roqueta". UT 1377.

(58) *Mercurialis annua* L. "mercurial", "ortiga muerta". UT 1621.

(59) *Sedum hirsutum* All. [= *Umbilicus winkleri* Willk. = *Rosularia hirsuta* (All.) Eggli] "siempreviva". UT 1624.

(60) *Nasturtium officinale* R.Br. [*Rorippa nasturtium-aquaticum* (L.) Hayek] "agrión", "berros", "mastuerzo de agua". UT 1666.

(61) *Serapias parviflora* Parlatore "gallitos". UT 1798.

(62) *Brassica nigra* (L.) Koch [= *Sinapis nigra* L.] "ajenabe", "mostaza negra". UT 1810.

(63) *Sinapis alba* L. [= *Brassica alba* (L.) Boiss.] "mostaza blanca". UT 1810.

(64) Diversas ciperáceas del género *Carex*, como *Carex arenaria* L., *Carex riparia* Curtis, *Carex pseudocyperus* L., *Carex panicea* L., *Carex flacca* Schreber, *Carex maritima* Gunnerus [= *Carex juncifolia* All.], "cañuelas", "cárices", "espadillas", "junquillos", "lastanes", "lastones", "marciegas". UT 1940.

(65) *Retama monosperma* (L.) Boiss. [= *Spartium monospermum* L.] "retama", "retama blanca". UT 2115.

salicaria [*raqʿah nahriyyah*][66]; el tallo del llantén aserrado [*ẓifrat al-faras*][67]; el tallo del satirión real [*kaff ʿĀʾišah*][68]; el tallo del botón de oro [*kaff al-hirr*][69]; las silicuas del esmirnio [*samraynūn*][70]; el tallo de la zadorija [*ḏahabiyyah*][71]; el tallo del lino bravo [*kutaytan*][72]; las ramas del lino rígido [*kattān*][73]; el tallo del llantén mayor [*lisān alḥamal*][74], el del llantén menor [*uḏn al-arnab*][75], el del llantén blanquecino [*qanāllah* / *šayb al-ʿağūz*][76] y el del llantén de lengua de perro [*yanamah*][77]; las raíces del diente de león tuberoso [*murmallāṭ aswad*][78]; los tallos rastreros del escordio [*ṯūmiyyah*][79]; el tallo de la ardivieja [*nuğğiyāllah*][80] y las hojas de la jarilla perdiguera [*nuğğiyāllah (nawʿ āḫar)*][81]; las ramas de la pulguera fina [*ġāfiṯ ğabalī*][82]; el tallo del díctamo crético [*miškaṭrāmšīġ*][83]; los tallos del amor del hortelano [*ʿankabūtiyyah (nawʿ mn fuwwat aṣ-ṣabġ)*][84]; la caña de la egílope [*qamḥ al-ḥağal*][85]; los tallos de la centaurea menor [*qanṭūriyūn daqīq*][86] y la linaria

(66) *Lythrum salicaria* L. “arroyuela”, “lisimaquia roja”, “salicaria”. UT 2159.
(67) *Plantago serraria* L. “llantén aserrado”. UT 2364.
(68) *Dactylorhiza elata* (Poiret) Soó [= *Orchis elata* Poiret] “satirión real”. UT 2545.
(69) *Ranunculus bullatus* L. “botón de oro”, “flor de San Diego”, “hierba bellida”. UT 2547.
(70) *Smyrnium olusatrum* L., “apio caballar”, “esmirnio”, “olusatro”. UT 2570.
(71) *Hypecoum imberbe* Sibth. & Smith “flores de oro”, “pamplina amarilla”, “zadorija”. UT 2575.
(72) *Linum narbonense* L. “linillo”, “lino azul”, “lino bravo”. UT 2576.
(73) *Linum strictum* L. “lino enano amarillo”, “lino rígido”. UT 2577.
(74) *Plantago major* L. “carmel”, “llantén mayor”. UT 2728.
(75) *Plantago lanceolata* L. “carmel”, “llantén de hoja estrecha”, “llantén menor”. UT 2728.
(76) *Plantago albicans* L. “gitanilla”, “llantén blanquecino”. UT 2728, 4250 y 4813.
(77) *Plantago lagopus* L. [= *Plantago lusitanica* L.] “lengua de perro”, “orejilla de liebre”, “pie de liebre”. UT 2728.
(78) *Leontodon tuberosus* L. [= *Thrincia tuberosa* (L.) DC.] “diente de león tuberoso”. UT 2885.
(79) *Teucrium scordium* L. ssp. s*cordium* L. “camedrio acuático”, *Teucrium scordium* L. ssp. *scordioides* (Schreber) Arcangeli “escordeón”, “escordio”, “iscordio”, y *Teucrium scorodonia* L. “escorodonia” “escordio bastardo”. UT 3013 (aunque en 1161 dice que son más delgados).
(80) *Helianthemum ledifolium* (L.) Miller “ardivieja”. UT 3129.
(81) *Helianthemum aegyptiacum* (L.) Miller [= *Cistus aegyptiacus* L.], “jarilla”, “jarilla perdiguera”. UT 1017 y 3129.
(82) *Jasonia glutinosa* DC. “pulguera fina”, “té de roca”. UT 3596.
(83) *Origanum dictamnus* L. “díctamo crético”, “poleo cabruno”. UT 3811.
(84) *Galium aparine* L. “amor del hortelano”, “azotalenguas”. UT 3818.
(85) *Aegilops ovata* L. “egílope”, “rompesacos”, “trigo montesino”, “triguera”. UT 4148.

[*qululuğğah (nawᶜ āḫar min al-qanṭūriyūn al-kabīr)*][87], las cañas del alpiste [*fālīrīs / qālīšūš*][88]; las ramas del ajenjo menor [*šīḥ armīnī*][89]; la borra de pastor [*afsantīn sāḥilī*][90]; las hojas de las collejas [*qaḍqūğğah (nawᶜ āḫar)*][91]; los tallos del cardo escarolado [*qabis ṭurḍuh*][92]; el tallo de las chufas [*suᶜdà ᶜirāqiyyah*][93]; el tallo de la escarola [*sarīs abyaḍ marğī*][94] y el del diente de león tuberoso [*sarīs aswad*][95], los tallos de las amapolas de las especies común [*šaqāʾiq annuᶜmān*][96], triste [*šaqāʾiq wardī*][97] y oblonga [*šaqāʾiq (nawᶜ āḫar)*][98], las ramas del tramaladro [*farānnah firrīnuh*][99]; las cañas del ballico perenne [*fūniqus (nawᶜ min aš-šaylam)*][100]; las lianas de la correhuela azul [*šāwnīz al-qamḥ*][101]; las hojas y pajas de la grama marina [*dawsar ṣaġīr*][102]; los tallos del cantueso de Madrid [*asṭūḫūdūs aġyaḍ*][103]; las ramas de la madre

(86) *Centaurium erythraea* Rafin. ssp. *erythraea* [= *Erythraea centaurium* auct. non (L.) Pers.] "centaura menor", "hiel de la tierra". UT 4231.
(87) *Linaria latifolia* Desfr. "gallos", y *Linaria vulgaris* Miller "linaria", "pajarita". UT 4231 y 4233.
(88) *Phalaris canariensis* L. "alpiste". UT 4239.
(89) *Artemisia pontica* L. "ajenjo menor", "ajenjo póntico", "ajenjo romano". UT 4256.
(90) *Bombycilaena erecta* (L.) Smoljan. "algodoncicos", "borra de pastor", "lanudita", "lino de pastora". UT 4256.
(91) *Silene* sp. "collejas". UT 4262.
(92) *Centaurea melitensis* L. "abrepuño", "arzolla", "cardo escarolado". UT 4283.
(93) *Cyperus esculentus* L. "castañuela", "chufa", "cotufa", "juncia avellanada". UT 4522.
(94) *Cichorium endivia* L. var. *latifolia* Lam. "endivia", "escarola corneta". UT 4569.
(95) *Leontodon tuberosus* L. [= *Thrincia tuberosa* (L.) DC.] "diente de león tuberoso", "dientes belloteros". UT 4569.
(96) *Papaver rhoeas* L. "ababol", "amapola", "papola". UT 4868.
(97) *Papaver hybridum* L. "amapola mestiza", "amapola triste". UT 4868.
(98) *Papaver dubium* L. "amapola oblonga", "rosilla". UT 4868.
(99) *Centaurea aspera* L. "centaura áspera", "frasnialadro", "quiebra arados", "tramaladro". UT 4881.
(100) *Lolium perenne* L. "ballico perenne", "cominillo", "joyo silvestre". UT 4885.
(101) *Convolvulus sicula* L. "correhuela azul". UT 4889.
(102) *Elymus farctus* (Viv.) Runemark ssp. *boreali-atlanticus* (Simonet & Guinochet) Melderis [= *Agropyron junceum* ssp. *boreali-atlanticus* Simonet & Guinochet = *Agropyrum junceiforme* (A. & D. Löve) A. & D. Löve] "grama de mar", "grama marina", "rompesacos". UT 4890.
(103) *Lavandula stoechas* L. ssp. *pedunculata* (Miller) Rozeira, "cantueso de Madrid", "tomillo sanjuanero". UT 4902.

de la criadilla [*šiġillah*][104], las ramas del hipericón [*hayūfārīqūn balḫī*][105]; el tallo de la perlina [*yarbah buntah*][106]; las ramas de la ésula redonda [*ǧāmiʿ al-laḥm*][107] y el tallo de la ésula menor [*aškubāllah*][108].

Es decir, que si un *mīl* tenía el grosor de los frutos de la mostaza negra o los tallos de la campanilla de otoño, era más delgado que los del eneldo silvestre y más grueso que los de los narcisos blancos, su diámetro vendría a ser más o menos de unos 4 mm.

Con ese grosor aproximado en la punta, en el Museo de Algeciras[109] se encuentran expuestas unas piezas de metal cuya entidad no está muy bien establecida. Cabe la posibilidad de que estas piezas sean ejemplares, de distintos tipos y tamaños, de esta escurridiza sonda de cirujanos o de oftalmólogos que se usó en al-Andalus y se llamaba el *mīl*. Tienen dichas piezas el aspecto de agujas de hacer punto –lo cual, no hay que olvidarlo, coincide con uno de los sentidos que ya hemos visto que tomaba en persa la palabra *mīl*–; son de metal, bronce al parecer, unas enteramente macizas y otras huecas por un extremo, quizás para insertarle un vástago de madera con que aumentar su longitud, que es muy variable: 6 cm., 6,5 cm., 8 cm., 9 cm., 10,5 cm., 11 cm., 11 cm., 11,5 cm. y 17,5 cm. Aparecieron en 1997, en las excavaciones de la ciudad meriní y las ha publicado Antonio Torremocha[110], quien sospecha que se han debido utilizar como *mirwad*: "instrumentos de tocador para aplicar el *kuḥl* sobre pestañas o

(104) *Tuberaria variabilis* Willk. [= *Tuberaria guttata* (L.) Fourr. = *Helianthemum guttatum* (L.) Miller = *Xolantha guttata* (L.) Rafr.] "madre de la criadilla". UT 4909.

(105) *Hypericum perforatum* L. *ssp. perforatum* L. [= *Hypericum noeanum* Boiss.] "corazoncillo", "hierba de las heridas", "hierba de San Juan", "hipericón oficinal", "pericón", "sanjuanera". UT 4976.

(106) *Buglossoides arvensis* (L.) I. M. Johnston [= *Lithospermum arvense* L. = *Lithospermum rochelii* Friv.] "aljófares menudos", "cansiota con flor blanca", "mijo de sol agreste", "perlina", "té de campo". UT 5080.

(107) *Euphorbia peplus* L. "ésula redonda", "lechetrezna", "lechina", "titímalo", "tomagallos". UT 5126 (3.2.2.).

(108) *Euphorbia cyparissias* L. [= *Tithymalus cyparissias* (L.) Hill] "ésula menor", "lechetrezna", "mirabel lechero". UT 5126 (8.1.).

(109) Mi agradecimiento a Dª Rosabel O'Neill, Dª Mª del Pilar Pintor y D. Antonio Torremocha, conservadoras y director del Museo de Algeciras, por las facilidades que me han dado para acceder a estos materiales.

(110) TORREMOCHA SILVA, A. & NAVARRO LUENGO, I. & SALADO ESCAÑO, J.B. *Al-Binya, la ciudad palatina meriní de Algeciras*. Algeciras: Fundación Municipal de Cultura "José Luis Cano", 1999.

cejas", aunque no descarta que algunas se usaran con fines quirúrgicos[111]. Piezas similares encontradas en Mértola se han interpretado como puntas de huso de hilar[112], pero aunque algunas de las piezas alentejanas tenían, a diferencia de éstas de la excavación de *al-Binyah* en Algeciras, un surco helicoidal en el extremo a modo de tirabuzón que podría justificar aquella hipótesis, otras, sin embargo, totalmente lisas como las algecireñas, podrían ser, como éstas, nuevos ejemplares de nuestro *mīl*. Quede, pues, como propuesta que las agujas de Algeciras son en realidad instrumental quirúrgico u oftalmológico. Y, a la vista de las ilustraciones de estos ejemplares, que el término *mīl*, conocido por todo médico de su época, era, en el lenguaje comparativo de Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, un claro y acertado referente para los tallos de los narcisos y tantas otras plantas.

***

(111) TORREMOCHA SILVA, A. "Agujas". En *Algeciras andalusí (siglos VIII-XIV)*. Catálogo de la exposición. Fundación Municipal de Cultura "José Luis Cano". Algeciras, del 3 de julio al 31 de diciembre de 2003, p. 53.

(112) SANTIAGO MACÍAS. *Mértola islâmica. Estudo histórico-arqueológico do bairro da Alcáçova (séculos XII-XIII)*. Mértola: Campo Arqueológico de Mértola, 1996, p. 88: "*pontas de fuso e cossoiros, utilizados nas domésticas tarefas de fiação*".

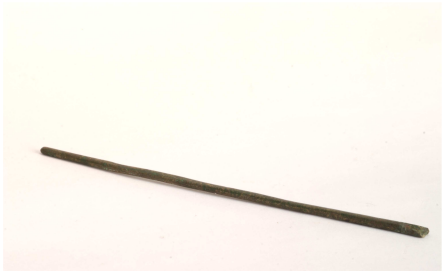
APÉNDICE

Agujas del Museo de Algeciras

Aguja nº 1, long. 17,5 cm. nº inventario 1.466.

Aguja nº 2, long. 10,5 cm. nº inventario 1.467.

Aguja nº 3, long. 11 cm.nº inventario 1.470.



Aguja nº 4. long. 11 cm. nº inventario 1.465.

Aguja nº 5, long. 8 cm. nº inventario 1.468.

Aguja nº 6, long. 11,5 cm. nº inventario 1.464.

Aguja nº 7, long. 9 cm. nº inventario 1.469.

Aguja nº 8, long. 6,5 cm. nº inventario 1.471.

Aguja nº 9, long. 6 cm. nº inventario 3.291.

***

LA JORNADA DEL FOSO DE TOLEDO SEGÚN IBN FAḌL ALLĀH AL-'UMARĪ. EDICIÓN Y TRADUCCIÓN

María **CREGO GÓMEZ***
Universidad Pablo de Olavide

BIBLID [1133-8571] 14 (2007) 269-275

Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī (700-749/1301-1349) transmitió una de las numerosas versiones conservadas acerca de la denominada Jornada del Foso, relato historiográfico con el que los cronistas dieron forma narrativa a una posible acción de castigo del emir omeya al-Ḥakam I contra la población de Toledo a comienzos del s. III/IX. La versión del autor damasceno acerca de este episodio está incluida en su obra monumental *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, en concreto en la primera parte de la misma, que contiene la sección geográfica y, en particular, una descripción de al-Andalus. El hecho de que conozcamos esta composición a través de una edición facsímil(1), realizada sobre un juego de manuscritos conservados, me ha llevado a abordar el propósito de este trabajo: ofrecer la edición y traducción del relato correspondiente a la

* E-mail: macrego@yahoo.com Doctora en Filología Árabe. Profesora del Centro de Estudios para Extranjeros de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla.

(1) *Routes towards insight into the capital empires. Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, ed. F. Sezgin *et al.*, Frankfurt am Main, 1988. El relato en cuestión se localiza en el vol. II, pp. 28-30. Existe una traducción francesa de este texto, a cargo de E. Fagnan, publicada en *Extraits inédits relatifs au Maghreb: (geographie et histoire)*, Frankfurt am Main, 1993 (reprod. facs. de la ed. de Argel, 1924), pp. 94-97.

Jornada del Foso recogido por al-'Umarī.

De entre las distintas líneas de transmisión que podemos advertir al analizar la importancia de este relato en la cronística árabe –todas ellas compartirían un origen común–[2], el extenso relato de al-'Umarī está vinculado a la familia de textos que tienen como fuente última a Ibn al-Qūṭiyya. Así nos lo indica, en primer lugar, el hilo argumental de su narración, construida en torno a la figura de 'Amrūs b. Yūsuf y del príncipe 'Abd al-Raḥmān, que llega a Toledo encabezando una expedición contra la Marca Superior; la fiesta celebrada en honor del hijo del emir al-Ḥakam sería el escenario de la matanza de los toledanos. Por otra parte, al-'Umarī incorpora un párrafo introductorio de carácter descriptivo que identifica a este grupo de textos, así como la cita que un personaje toledano hace de cierta expresión atribuida a Quss b. Sā'ida, importante poeta de época preislámica: dicho elemento narrativo no aparece en ninguna otra versión de este episodio, excepto en una de las dos redactadas por Ibn al-Qūṭiyya que se conservan, la que transmite Ibn Ḥayyān en el tomo II de su *Muqtabis*, en concreto en el fragmento alusivo al emir al-Ḥakam I (conocido como MII-1 o M2b)[3].

Finalmente, la fuente de al-'Umarī es citada al inicio del relato: Ibn Ẓāfir y su obra *Siyāsat al-mulūk*. Según Lévi-Provençal, se trata de un autor de origen siciliano que vivía en el s. XII[4]. E. Fagnan, por su parte, cree que estamos ante el mismo autor de la obra *Sulwān al-muṭā' fī 'udwān al-atbā'*[5]. Los datos de estos dos arabistas coinciden con la biografía de un erudito y polígrafo árabe nacido en Sicilia en 497/1104 llamado Ibn Ẓafar. Tras su período de formación en La Meca, viajó por Oriente y el Magreb, retirándose a Ḥamāt, donde murió

(2) Para un estudio historiográfico completo de este episodio, véase M. Crego, *Ṭulayṭula en el siglo IX (796-912). Historia e Historiografía: 'Al-Muqtabis' de Ibn Ḥayyān*, Tesis Doctoral leída en la Universidad de Granada, 2003, pp. 45-70.

(3) Véase *Muqtabis II. Anales de los Emires de Córdoba Alhaquém I (180-206 H/796-822 J. C.) y Abderramán II (206-232/822-847)*, ed. facsímil J. Vallvé Bermejo, Madrid, 1999, 94v°-95r°; *Crónica de los emires Alḥakam I y 'Abdarraḥmān II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]*, trad., notas e índices M. 'A. Makkī y F. Corriente, Zaragoza, 2001, p. 34. La segunda versión de Ibn al-Qūṭiyya, conservada en su *Ta'rīj iftitāḥ al-Andalus*, es más breve y no incluye la mencionada cita.

(4) *Historia de España. Dirigida por R. Menéndez Pidal. IV: España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba*, Madrid, 1967 (3ª ed.), p. 126, n. 79.

(5) *Extraits inédits relatifs ...*, p. 94, n. 1.

en 565/1170[6]. Efectivamente, se le atribuye una obra titulada *Sulwān al-muṭā‘*, pero no tenemos noticias de que entre sus composiciones se contara alguna que llevara por título *Siyāsat al-mulūk*. Creo que, en realidad, la fuente de al-‘Umarī es el egipcio Ibn Ẓāfir (567-613/1171-1216)[7]. Tampoco se le atribuye ninguna obra con el título *Siyāsat al-mulūk*, pero sí otra titulada *Asās al-siyāsa*, no conservada, que quizás podría tratarse de la misma composición. Otro motivo que lleva a pensar que Ibn Ẓāfir fue la fuente de al-‘Umarī es que el primero trabajó como secretario de la cancillería de Damasco, cargo que también desempeñó, con posterioridad, el autor de los *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*[8]. Aunque no llegaron a conocerse personalmente, es posible que el autor de Damasco tuviera acceso a su obra.

Presento a continuación el texto de esta versión árabe fijado a partir de la edición facsímil citada[9], así como su traducción.

[28] وقَد ذكرَ ابن ظافر في سياسَة المُلوك حكايةً دالةً عَلى حصانة طليطلَة ملخَّصُهَا إنها لم تزل مُنذ فتحت دَار شقاق ونفاق لحصانتهَا لانها مَبنيَّة على جَبل يَستديرُ علَيه استدَارَة كَوكبيَّة كاستدَارة الحلَزُونَة البحريَّة بأسوَار شامخَة وخنادق عميقَة وقَد أحَاطَ بها نهرُهَا ويَلوي عليهَا وهو عرض النيل وعَليه قنطرَةٌ من بناء الأول لاَ جوَاز إلاَّ عليهَا والغلات تقيمُ بها ثمانينَ سنةً لاَ تزيدُهاَ الأيامُ إلا صلابةً وصفاءً ولهَا قلاع كثيرَة مُحصَّنَة وبها خلائق من المُولدين كلمتهُم مُتَّفقَة على العصيَان وكانَ مُلوك الأندَلسُ يُدَارُون أهلهَا تارةً بإفاضَة الإنعام وتارةً بشنّ الغارَات ولاَ يستقيمُ لهم حالٌ وكانَ العُلماَء يفتونَ بقتالهم وقَتل من يظفر به من أهلهَا المحاربينَ وما برحُوا[10] بينَ طاعة وعصيَان إلى أيام الحكم بن هشام فولَّى عليهم عَمرُوس بن يوسف المُولّد وكانَ دَاهيةً وباَطنَهُ [29] علَى ما يقولهُ وكتب معهُ إليهم بانهُ مَا كانَ يَدعُوكُم إلى مَا كنتُم علَيه إلاَّ لكون الوُلاَة من غير[11] جنسكُم وقَد ولَّيتُ عليكُم عَمرُوس بن يُوسف وهو رجلٌ مولدٌ من جنسكُم فسامهُم حتى مَالُوا إليهِ وأوهمهُم أنهُ خائفٌ من الحكم وَلم يزل بهم حتى

(6) Véase “Ibn Ẓafar”, *EI*^{2}, III, p. 995 [U. Rizzitano].
(7) “Ibn Ẓāfir”, *EI*^{2}, III, p. 995.
(8) Véase “Faḍl Allāh”, *EI*^{2}, II, p. 732 [K. S. Salibi] y J. Zanón, “Biografías de andalusíes en los *Masālik al-abṣār* de Ibn Faḍl Allāh al-‘Umarī”, *E.O.B.A.*, III (1990), p. 157, n. 2.
(9) Remito a la misma con la abreviatura S.:.
(10) S.: برجوا.
(11) S.: عير.

رسَخَ هَذا في قلوبِهم ثم إنهُ جمعَ أكابرَهُم وقالَ لَهُم قد عَلمتُم مَا أريدُ من دوامِ الاتفاق بَيني وبينكُم وأخشَى أن يحصل مِمَّن معي من الجُند مَا يُنَفِّرُ به قلوُب أحَد منكُم لاجتماعكُم أنتُم واياهم في الحارَات وَالمسَاكن وقَد رأيتُ أن أبني فوقَ هَذا وأشَارَ إلى جَبلٍ في وسط المدينَة قلعةً تكونُ كناً لي وَلَهُم فاستصوَبُوا رَأيَهُ وشرَعَ في البناء حتى تكملَتْ واستدارَ سُورهَا واتخذَ لَهُ فيهَا قصرًا عَليًّا وسَكَنَ هو وَجندهُ بها وكتب إلى الحكم سرًّا بما دَبَّرهُ فلمَّا عَلمَ الحكَمُ بأن الحيلة قد تمت بعَثَ ابنهُ عَبد الرحمن في جيش عَلى أنهُ يَغزُوا الثغر الأعلى فَسَار حتى نزَل على قُرب من طليطلة فجمعَ عَمرُوس أكابر البَلد وقالَ لهم قَد قَرُبَ هذَا الفتَى منَّا والرَأي أنَّا نَخرُجُ إليه ونَعرِضُ عَليه أن يدخُلَ إلينَا في خاصّته[12] لنضيِّفهُ ونَخدمهُ فقالُوا مصلحةً وخرَجَ بهم إليه فلما قاربوهُ ركبَ إليهم في خاصَّته وتلقاهُم وأكرَمَهُم فلما دخَلُوا سُرَادقَهُ أكرمَهُم وأظهرَ السرور بهم فعرَضُوا عليه الدُخُول للضيافَة فامتَنَعَ ثم كَرَّرُوا المقالَ فأجابَهُم وسَارَ معَهُم فنزَلَ هو وخَاصَّتهُ ممن معَهُ بقصر عَمرُوس وَقُدِّمَتْ له التقادم وَأفاضَ عَليهم الخلَع وكتب إلَى أبيه بخدمَتهم له فعادت أجوبتُهُ مَشحُونَةٌ بشُكرِهم والثناء عليهم ثم كتبَ الحكَمُ إلَى ابنه عَبد الرحمن بانهُ قَد أعذَرَ إخوتَهُ الصغار وعملَ دُعوةً لأهلِ قُرطُبة فاصنَعْ أنتَ أيضًا مثلَ ذلكَ فاستعدَّ لهذَا وجمعَ الذبائحَ والناسَ ليومٍ مَعلُومٍ وبَاكَرَ أهل طُلَيطلةَ الحضُور إلى الطعَام فلما استَكملُوا في قاعَة الجُلوس دعُوا إلى قاعَة أُخرى وجلسَ بها عَبدُ الرحمن وعَمرُوس وثقاتُهم[13] فلما صَارُوا بها باكَرُوهُم ضربًا بالسيُوف ورَضْخًا بالعُمد ووَجْيًا بالخَناجر حتى فَرغُوا منهُم وألقَوهُم بحفير هناكَ ثم بقي عَبد الرحمن يَستدعي أناسًا أناسًا وكلما [30] جاءَ منهُم فوجٌ فعَلَ بهم كذلكَ حتى انتصَفَ النهارُ وجَاءَ (sic) بقيةٌ ممن لم يَكُن حَاضرًا وَكانَ فيهم رجلٌ دَاهيةٌ فلما قارَبَ القلعةَ استرابَ وأحسَّ قلبهُ بالشرِّ فلَم يَنزِلْ وقال لأصحابه مَا لأصحابنَا كما قالَ قُسّ بن سَاعدةَ ما لي أرَى الناسَ يمرونَ ثم لا يرجعُونَ أما اتفَقَ لأحَد منَّا أن يَلقَى بَعض مَن خرجَ فنسمَعُ منهُ صفةَ هَذا الطعَام وما لقي الوافدون من الإكرَام ثم رفَعَ رأسَهُ إلى الجوِّ فرأى بُخارَ الدَم فقالَ سَوءَةً لكم يا أهل طُلَيطلَة السَيفُ يُغنِّي فيكُم اليومَ أجمع وأنتُم تتسَاقَطُونَ عَليه تسَاقط الذُبَاب عَلى العسل والفَراش على النار وَيلكُم انظرُوا إلَى الجوِّ فنظَرُوا مَا يحاذي القصرَ وقَد امتَلأَ بخارًا أحمرَ فقال هذا والوَيل بخار الدَم لأَنَّ هذَا أحمر وذاكَ أَزرق ثم رَكَضَ فرسَهُ هَاربًا وهرَبَ الناسُ على وُجوههم واشتَدَّ العسكَرُ عَليهم بسيوف تلمَعُ كالبرق الوَميض لحقَ عبد الرحمن يومئذ قَبلٌ في مؤخر عَينَيه منه و لم يزل القتل يَعملُ فيهم حتى لم يبقَ من يُخشَى بأسُه واستقَامت طُلَيطلَة لولاتهَا وَلَو لاَ هذه الحيلَة لَما قَدرُوا عليها.

(12) S.: خاصّه.

(13) Quizás cabría interpretar aquí otra lectura que parece más adecuada: وثقاتهما.

“Ibn Ẓāfir narró en la *Siyāsat al-Mulūk* un relato que mostraba la inexpugnabilidad de Toledo, cuyo resumen dice así: Desde su conquista, fue siempre foco de discordia y rebeldía por su inaccesibilidad, pues está construida sobre un monte redondeado que forma una circunferencia estelar como la del caracol marino, con altas murallas y profundos fosos. Su río la rodea, girando alrededor de ella. De la misma anchura que el Nilo, sobre él hay un puente de antigua construcción, única vía de tránsito posible. Las cosechas se conservan aquí durante ochenta años, pues el paso del tiempo no hace sino proporcionarles mayor consistencia y pureza. Tiene muchas fortalezas muy bien fortificadas, habitadas por muladíes a los que mueve una misma actitud de rebeldía.

Los reyes de al-Andalus intentaron dominar a sus habitantes, colmándoles de favores unas veces y lanzando contra ellos algaradas otras, pero su actitud no se corregía, de manera que los ulemas emitieron una fetua favorable a combatirlos y matar a aquellos de sus guerreros que cayeran en sus manos. Sin embargo, continuaron debatiéndose entre la obediencia y la rebelión hasta el reinado de al-Ḥakam b. Hišām, que nombró gobernador de los toledanos a ‘Amrūs b. Yūsuf, «el Muladí», un hombre astuto al que confió sus intenciones. A través de él les hizo llegar una misiva en la que decía: «Lo que os ha llevado a vuestra situación actual es el hecho de que vuestros gobernadores no eran de vuestro origen. Os doy por gobernador a ‘Amrūs b. Yūsuf, un muladí como vosotros». Éste los estuvo presionando hasta ponerlos de su parte. Les hizo creer que temía a al-Ḥakam y no dejó de insistir hasta que quedaron firmemente convencidos de ello. Reunió luego a sus notables y les dijo: «Ya sabéis que deseo que perdure el pacto establecido entre nosotros, pero temo que algún miembro de mi tropa haga algo que provoque rechazo en alguno de los vuestros, debido al trato que mantenéis en las calles y en las casas. He pensado construir en alto –y señaló un monte situado en el centro de la ciudad– una fortaleza que nos dé asilo a ellos y a mí». Aquéllos consideraron que se trataba de una buena idea, de manera que comenzó a levantarla hasta concluirla y luego la rodeó de una muralla. Dispuso para él en el interior un gran palacio y pasó a habitar el recinto junto con su tropa.

Luego escribió a al-Ḥakam en secreto informándole de lo que había planeado y, cuando éste supo que la estratagema ya estaba preparada, envió a su hijo ‘Abd al-Raḥmān al frente de un ejército como si se tratara de una expedición contra la Marca Superior. Se puso en camino hasta acampar en las cercanías de Toledo. ‘Amrūs reunió entonces a los notables de la ciudad y les

dijo: «Este joven se encuentra cerca de nosotros. Es conveniente que salgamos a su encuentro y le invitemos a entrar en nuestra ciudad en compañía de su séquito para ofrecerle nuestra hospitalidad y ponernos a su servicio». Ellos contestaron: «Sí, es preciso que lo hagamos». Así, partió con ellos a su encuentro y, cuando estuvieron cerca de él, [el príncipe] cabalgó hasta ellos acompañado de sus más allegados y salió a recibirlos, dispensándoles grandes honores. Una vez dentro de su pabellón, les dio una grata acogida y manifestó la satisfacción que le producía su presencia. Le pidieron entonces que entrara [en la ciudad] para ofrecerle su hospitalidad. Él rehusó, pero, ante lo reiterado de su petición, terminó aceptando. Se puso en marcha junto a ellos, instalándose con el séquito que lo acompañaba en el palacio de ʻAmrūs. Le fueron ofrecidos algunos presentes y él, por su parte, les obsequió con numerosas vestiduras. Escribió a su padre informándole del testimonio de respeto que le habían ofrecido, a lo que éste respondió con muestras de enorme gratitud y alabanza para los toledanos.

Más tarde, al-Ḥakam escribió a su hijo ʻAbd al-Raḥmān comunicándole que sus hermanos menores habían sido circuncidados y que, con ese motivo, había celebrado un banquete para los cordobeses. «Haz tú también lo mismo», le dijo. Se dispuso entonces a prepararlo, reuniendo los animales que sacrificaría y convocando a las gentes para el día señalado. Los toledanos acudieron muy de mañana para estar presentes en el banquete. Cuando todos estuvieron reunidos en el salón de sesiones, se les invitó a pasar a otra sala en la que se hallaban ʻAbd al-Raḥmān y ʻAmrūs junto con sus hombres de confianza. Nada más llegar allí la emprendieron con ellos a sablazos, mazazos y puñaladas hasta acabar con todos. Luego los arrojaron a un foso que allí había. ʻAbd al-Raḥmān continuó después recibiendo a multitud de ellos, de manera que, cada vez que llegaba un grupo, se hacía con él exactamente lo mismo.

Y esto se prolongó de este modo hasta que, llegado el mediodía, se presentaron los que aún no habían acudido. Entre ellos había un hombre muy astuto que, al acercarse a la fortaleza, comenzó a sospechar y se dio cuenta del daño que se estaba cometiendo. Sin descender de la montura, dijo a sus compañeros: «¿Qué les ha ocurrido a los nuestros? Como dijo Quss b. Sāʻida: «¿Cómo es que veo que la gente va pero luego no regresa?». ¿Acaso alguno de nosotros se ha encontrado con alguien que haya salido y le ha oído hablar de este banquete y de los agasajos recibidos por los asistentes?». Luego levantó la cabeza hacia arriba y, viendo la emanación de la sangre, exclamó:

«¡Avergonzaos, toledanos!, la espada ha sacado hoy buen provecho de todos vosotros. Habéis caído sobre ella como caen las moscas en la miel o las mariposas en el fuego. ¡Desgraciados, mirad al cielo!». Observaron entonces el palacio, que estaba rodeado de una humareda roja. Él les dijo: «¡Maldita sea! Se trata del vapor de la sangre y no del de la comida, pues esto es de color rojo y el de la comida tiene color azul». Luego puso al galope a su caballo y escapó. Las gentes huyeron también y los soldados cargaron contra ellas con sus espadas, que resplandecían como un relámpago centelleante, hasta el punto de que, desde entonces, ‘Abd al-Raḥmān sufrió de estrabismo en los ojos. La matanza continuó hasta que no quedó ningún valiente a quien temer. Toledo se mantuvo fiel a sus gobernadores, que, de no ser por esta artimaña, no habrían podido dominarla”.

***

CUATRO CUADERNILLOS PARA EL APRENDIZAJE DEL ÁRABE MARROQUÍ ESCRITOS POR CARLOS MURCIANO MESA

Francisco **MOSCOSO GARCÍA***
Universidad de Cádiz

BIBLID [1133-8571] 14 (2007) 277-283

0. Introducción

El autor de los cuatro cuadernillos, que se describen en esta nota, es Carlos Murciano Mesa, del que poco sabemos. Llegaron a mis manos, escaneados, a través del profesor de la Universidad de Málaga, Juan Pablo Arias Torres, quien tampoco pudo proporcionarme mucha información sobre su autor. Tan sólo que se los entregó María Luisa Serrano Moreno, a quien se los dio el mismo Murciano en los años cincuenta para preparar las oposiciones(1) a la cátedra de árabe de la Escuela de Comercio de Málaga, que en aquel entonces contaba con una prueba de árabe marroquí. Fue empleado de los ferrocarriles durante el

* Investigador contratado en el Área de Estudios Árabes e Islámicos. Programa de retorno de doctores de la Consejería de Innovación, Ciencia y Empresa (Universidades, Investigación y Tecnología) de la Junta de Andalucía. E-mail: francisco.moscoso@uca.es

(1) Que se celebraron en 1957, como cuenta la propia Serrano en la entrevista que se recoge en Arias et al. 2003: 171. Hubo cátedras de "árabe vulgar" en la Escuela Superior de Altos Estudios Mercantiles de Barcelona, la Escuela de Administración Mercantil de Madrid y las Escuelas de Comercio de Palma de Mallorca, Valencia, Málaga y Cádiz, hasta que fueron desapareciendo a partir de los años cincuenta. Es interesante destacar lo dicho por esta profesora en su entrevista: "pero la Universidad se equivocó de todas todas olvidándose del árabe vulgar" (p. 177).

Protectorado, se casó con una mujer marroquí y regresó al cabo de los años a Málaga, donde se instalaron y fueron vecinos de la señora Serrano.

El primero de ellos tiene ciento sesenta y seis páginas y contiene un glosario de verbos, reglas de conjugación, un glosario de adjetivos y partículas, un glosario de sustantivos, medidas de tiempo, frases y modismos, modos y tiempos del verbo, oraciones interrogativas y negativas, reglas sobre el acento y un índice. El segundo tiene cien páginas estructuradas como sigue: un glosario de verbos y sus derivados, formación de adjetivos y participios, participios activos y pasivos, verbos derivados, verbos irregulares, equivalencias de modos y tiempos, nombres de acción, sustantivos femeninos, plurales y diminutivos de los nombres y nombres. El tercero tiene noventa y dos páginas y está formado por un glosario de partículas, por una sección titulada "traducciones, frases, modismos, conversación", saludos, un cuento, diálogos y frases, una letrilla, ejercicio, dos redacciones, frases, frases con la palabra "Dios", nombres propios y de ciudades y frases. El último de ellos tiene ciento dieciséis páginas y se trata de un glosario de verbos en cuyas entradas aparecen también nombres de acción, adjetivos o sustantivos pertenecientes a la misma raíz. Los tres primeros fueron escritos en 1940 y el último en 1947, como figura en la primera página de cada uno de ellos.

Las palabras y frases en árabe están escritas en grafía marroquí, es decir, se utiliza ق con un solo punto encima y ف con el punto debajo. Únicamente en el cuarto cuadernillo se emplea, junto a la grafía árabe, la transcripción. Se colocan las vocales cuando hay diptongo y *tašdīd* en todos los casos en los que debe aparecer. En algunos casos se han introducido voces del árabe clásico. Cuando se habla de la forma novena[(2)], se pone el ejemplo clásico احمرّ "se puso rojo" y no el dialectal حمار.

El análisis de estos cuadernillos nos lleva a la conclusión de que el dialecto en el que se ha basado el autor para escribirlos es del norte de Marruecos, muy probablemente el hablado en Tánger o en alguna de las ciudades de la costa atlántica pertenecientes al Protectorado español: Arcila o Larache. Llama la atención que no aparezcan préstamos del español, como si Murciano los hubiera evitado al entender que eran "barbarismos" que contaminan la pureza del dialecto. Sólo aparece la voz پلاصة "plaza"[(3)]. Por otro

(2) Sobre la forma novena, cf. Marçais 1977: 64-65 y Moscoso 2006a: 142-143.

(3) A través del andaluz *plasa* "mercado" < español *plaza* (cf. Moscoso 2003b: 303).

lado, da la impresión de que son notas ordenadas para uso personal, lo cual nos lleva a pensar que fueran escritos tomando como referencia manuales y diccionarios de árabe marroquí.

Entre los rasgos más sobresalientes destacan:

1. Fonética

1.1. Se encuentran diptongos en algunos casos[4]. Ejemplos: حَومة "barrio", ضَو "luz", سَيفط "enviar", لَون "color".

1.2. No hay casos de ensordecimiento del fonema oclusivo dental sonoro faringalizado[5]. Ejemplos:ضحك "reír", ضرسة "muela", ظهر "espalda", عضّ "morder", في موضعه "en su sitio".

1.3. El fonema č[6] aparece en el verbo پشك "pinchar, picar".

2. Morfología verbal

2.1. El sufijo de la tercera persona del plural en los verbos defectivos es *-īw*[7]. Ejemplo: ڤمشو (sic) "nosotros/as iremos".

2.2. Al no vocalizar, no se sabe si la segunda persona singular, común para masculino y femenino, del perfectivo es *-t* o *-ti*[8]. Ejemplos: حبيت "tú has amado".

2.3. El imperativo singular tiene una forma común[9]. Ejemplos: حبّ "ama", اقتل

(4) Rasgo corriente en los dialectos del norte (cf. Moscoso 2003a: 22 y Moscoso 2003b: 33). En el árabe urbano de las grandes ciudades marroquíes del centro son raros, han evolucionado hacia *-ī* (< *ăy*) y *ū* (*ăw*). Véase al respecto lo dicho en Aguadé 2003: 97-98, Cantineau 1960: 102-105 y Marçais 1977: 15-19.

(5) Sobre este fenómeno, típico en los dialectos del norte, cf. Assad 1977: 3, Cantineau 1960: 45, Moscoso 2003b: 40 y Vicente 2000: 50. Sin embargo en Larache no ensordece tampoco (cf. Moscoso 2003a: 24)

(6) Que en realidad debe de entenderse como dos fonemas distintos *t* + *š* (cf. Anjra 2000: 44 y Heath 1989: 134).

(7) Característica de los dialectos del Magreb, frente a la terminación *-u*, típica de los dialectos beduinos (cf. Cohen 1962: 125). Aunque esta norma no es exacta, ya que podemos encontrar este último sufijo en dialectos sedentarios (cf. Vicente 2000: 74).

(8) La forma *-t* en la segunda persona es típica de dialectos como Chauen (cf. Moscoso 2003b: 63) o Anjra (cf. Vicente 2000: 61). En Tánger y Larache es *-ti* (cf. Assad 1977: 33 y Moscoso 2003a: 34), al igual que en el dialecto urbano de Rabat (cf. Moscoso 2006b: 194).

(9) Rasgo que encontramos en otros dialectos de montaña (cf. Moscoso 2003a: 34, Moscoso 2003b: 65 y Vicente 2000: 64). Sin embargo, Assad (1977: 33) ofrece una forma para el

"mata".

2.4. Se dan las dos formas de la conjugación del verbo "comer" (*kla*, *kāl*)[10] y "coger" (*xda*, *xād*)[11] en perfectivo. Ejemplos: كليت – كُلت "yo comí", خديت – خُدت "yo cogí".

2.5. Empleo de la forma séptima para la voz semi-pasiva[12]. Ejemplos: انباع "venderse", انحكم "gobernarse", انحلّ "abrirse", انسمع "oírse", انفرق "separarse", انطفى "apagarse", انكرى "alquilarse".

2.6. El preverbio que aparece es *kā*-[13]. Ejemplo: في ايام الشتا كيموتوا الناس بالبرد وبالثلج "en los días de invierno, la gente muere a causa del frío y de la nieve".

2.7. Para los significados de "pasar (por un lugar)" y "pasar (algo)" se usan las formas چاز y چوّز respectivamente[14].

3. Morfología nominal

3.1. Las partículas empleadas para la posesión son ديال y متاع: ديالنا، متاعنا "nuestro/a"[15].

3.2. Para el sustantivo demostrativo de cercanía se dan las formas هذا (masc.), هذي (fem.) y هذوم (pl. masc. y fem.) [16] y para el adjetivo demostrativo de lejanía

masculino singular, otra para el femenino y otra para el plural, al igual que en los dialectos del centro y sur de Marruecos (cf. Moscoso 2006b: 194).

(10) Véase el estudio detallado que sobre éstas y otras formas ofrece Heath (2002: 379-385 y 571, mapas 6-1 y 6-2).

(11) Y sobre estas formas, cf. Heath 2002: 385-386.

(12) Formación típica en el norte (cf. Heath 2002: 568, mapa 5-91, Marçais 1977: 62 y Moscoso 2003b: 96-97). Assad (1977: 49) no la recoge para el árabe de Tánger sino la formación consistente en la prefijación de *t*- a la forma primera. Sobre la voz medio-pasiva, cf. Heath 2002: 355-364 y 568 y Marçais 1977: 66.

(13) Acerca del preverbio, cf. Heath 2002: 209-211, Aguadé 1996 y la bibliografía propuesta en Moscoso 2003b: 111. También *kā*- en Tánger (cf Assad 1977: 34). En Larache encontramos *kā*- y *tā*-, éste último empleado en la zona centro y sur de Marruecos junto a *kā*- (cf. Moscoso 2003a: 43).

(14) Cf. Heath 2002: 532, mapa 3-2. *gāz* aparece en los dialectos sedentarios, frente a *dāz* en los beduinos (cf. Moscoso 2006a: 109). En Larache tenemos *dāz* (cf. Moscoso 2003a: 25).

(15) Sobre estas partículas y su uso, véase la bibliografía propuesta en Moscoso 2003b: 159 y los mapas que aparecen en Heath 2002: 585. La forma *mtāʕ* también es usada en Tánger (cf. Assad 1977: 114).

(16) Esta forma plural es típica del norte (cf. Moscoso 2003a: 49 y la bibliografía propuesta en Moscoso 2003b: 165).

ذاك (masc.), ذيك (fem.) y ذوك (pl. masc. y fem.)[17].

3.3. Entre las preposiciones típicas del norte aparecen بحال "como, igual que"[18] (+ pron. pers. sufj. o sust.), بغرط "frente a, enfrente"[19] (+ pron. pers. sufj. o sust.), ليل "a"[20] (+ pron. pers sufj. atribución), ن "a, hacia"[21].

4. Léxico

4.1. Algunas voces típicas del norte recogidas por Murciano son: طيقان "ventanas"[22], العيل "el niño"[23], جبر "encontrar"[24], شبّر "coger"[25], شدّ "cerrar"[26], صاد "cazar"[27], پزع (pézaâ) "aplastar, despachurrar"[28], مپزّع "aplastado, despachurrado", عمل "hacer"[29].

---

(17) En el norte se emplea una forma invariable que puede ser *dīk* (cf. Moscoso 2003b: 164 y Vicente 2000: 139) o *dāk* (cf. Colin 1921: 71 y Moscoso 2003a: 49). En Tánger aparecen estas dos últimas formas invariables (cf. Assad 1977: 99. En la zona centro y sur de Marruecos, encontramos la forma variable que da Murciano (cf. Caubet 1993, vol I: 169).

(18) En el norte es más típica la forma *fḥāl* (cf. Marçais 1911: 272, Moscoso 2003b: 181 y Vicente, *Anjra*, p. 149), frente a *bḥāl*, usada en el centro y sur del país (cf. Caubet 1993, vol I: 215).

(19) Cf. Assad 1977: 108, Heath 2002: 548, mapa 4-24, Lerchundi 1902: 343 y Moscoso 2003b: 181.

(20) Cf. Assad 1977: 103, Moscoso 2003b: 178 y Vicente 2000: 148. Sobre su origen, Procházka (1993: 154) propone que sería la fusión de *ʔilay-* > *lī-* + *lā-* > *l-*.

(21) Cf. Assad 1977: 104, Moscoso 2003a: 51, Moscoso 2003b: 178 y Vicente 2000: 148. Acerca de su origen, Assad (1977: 104) dice que *l* > *n*, rasgo que sucede en árabe marroquí en algunas voces.

(22) Con un singular *ṭāqa* (cf. Moscoso 2003b: 354).

(23) Cf. Moscoso 2003b: 365. En el centro y sur del país se emplea la forma *derri* (cf. Destaing 1937: 217).

(24) De uso corriente en el norte (cf. Heath 2002: 508 - mapa 2-15), frente a *lqa* en Rabat, aunque en esta última ciudad puede oírse también *žbər* (cf. Moscoso 2006b: 224).

(25) Cf. Moscoso 2003b: 345. Frente a *šədd* en dialectos del centro y sur (cf. Heath 2002: 509, mapa 2-22).

(26) Cf. Heath 2002: 532, mapa 3-1 y Moscoso 2003b: 344. Frente a *sedd* en zonas del centro como Rabat (cf. Moscoso 2006b: 225).

(27) Olvida poner un *tašdīd* sobre ص: صنّاد, *ṣt* > *ṣṣ*. Acerca de esta asimilación, cf. Moscoso 2003b: 56. Esta es la forma más empleada en el norte de Marruecos (cf. Moscoso 2003b: 100 y Marçais 1911: 362) frente a *ṣiyyed* en otras zonas como Rabat (cf. Moscoso 2004b), aunque en Larache aparece esta forma (Moscoso 2003a: 81).

(28) Sobre este verbo, que recoge Lerchundi (1892: 92), cf. lo dicho en Moscoso 2004a: 69.

(29) Frente a *dār* en la zona centro y sur del país (cf. Heath 2002: 507, mapas 2-10 y 2-11).

BIBLIOGRAFÍA

AGUADÉ, J. 1996. "Notas acerca de los preverbios del imperfectivo en árabe dialectal magrebí". En: *EDNA* 1, pp.197-213.

AGUADÉ, Jordi. 2003. "Estudio descriptivo y comparativo de los fonemas del árabe dialectal marroquí". En: *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí* 7, pp. 59-109.

ARIAS TORRES, J. P. / FERIA GARCÍA, M. / PEÑA MARTÍN, S. 2003. *Arabismo y traducción: Entrevistas con J.M. Fórneas, J. Cortés, M. Cruz Hernández, J. Vernet, L. Martínez, P. Martínez Montávez, M. L. Serrano*. Madrid, CSIC.

ASSAD, M. 1977. *Le parler arabe de Tanger*. [Tesis doctoral]. Göteborg.

CANTINEAU, J. 1960. *Cours de phonétique arabe.* (*Suivi de notions générales de phonétique et phonologie*). Paris, Librairie C. Klincksieck.

CAUBET, D. 1993. *L'Arabe marocain*. 2 vols. (I: *Phonologie et morphosyntaxe.* II: *Syntaxe et catégories grammaticales*). Paris-Louvain, Éditions Peeters.

COHEN, D. 1962. "Koiné, langues communes et dialectes arabes". En: *Arabica* 9, fasc. 2, pp. 119-144.

COLIN, G. S. 1921. "Notes sur le parler arabe du nord de la région de Taza". En: *BIFAO* 18, pp. 33-119.

DESTAING, E. 1937. *Textes arabes en parler des chleuḥs du Sous (Maroc)* (*Transcription, traduction, glossaire*). Paris, Paul Geuthner.

HEATH, J. 1989. "Moroccan africates". En: *Studia linguistica et orientalia memoriae Haim Blanc dedicata*, pp. 133-135.

HEATH, J. 2002. *Jewish and Muslim Dialects of Moroccan Arabic*. London - New York, RoutledgeCurzon.

LERCHUNDI, J. 1872. *Rudimientos del árabe vulgar que se habla en el Imperio de Marruecos*. Primera edición. Madrid, Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra.

LERCHUNDI, J. 1892. *Vocabulario Español-Arábigo del Dialecto de Marruecos* (*con gran número de voces usadas en Oriente y en la Argelia*). Primera edición. Tánger, Imprenta de la Misión Católico-Española.

MARÇAIS, Ph. 1977. *Esquisse grammaticale de l'arabe maghrébin*. Paris, Maisonneuve.

MARÇAIS, W. 1911. *Textes arabes de Tanger*. (*Transcription, traduction annotée, glossaire*). En: *Bibliothèque de l'École des langues orientales*

vivantes 4. Paris, Ernest Leroux.

MOSCOSO GARCÍA, F. 2003a. *Estudio lingüístico del dialecto árabe de Larache (Marruecos). A partir de los textos publicados por Maximiliano Alarcón y Santón*. Cádiz, Universidad de Cádiz.

MOSCOSO GARCÍA, F. 2003b. *El dialecto árabe de Chauen* (*norte de Marruecos*). *Estudio lingüístico y textos*. Cádiz, Universidad de Cádiz, Área de Estudios Árabes e Islámicos.

MOSCOSO GARCÍA, F. 2004a. *Cuentos en dialecto árabe de Ceuta*. En: *Escuela de Traductores de Toledo. Cuadernos* 4. Toledo, Universidad de Castilla La Mancha.

MOSCOSO GARCÍA, F. 2004b. "Cuentos en dialecto árabe urbano de Rabat". En: *Studia Orientalia* [en prensa].

MOSCOSO GARCÍA, F. 2006a. *Curso de árabe marroquí (Diálogos, gramática, ejercicios, glosario, bibliografía)*. Cádiz - Cuenca, Universidad de Cádiz - Universidad de Castilla-La Mancha [incluye Cd].

MOSCOSO GARCÍA, F. 2006b. "Árabe urbano de Rabat. Cuestionario dialectológico". En: *al-Andalus-Magreb* 13, pp. 183-229.

PROCHÁZKA, S. 1993. *Die Präpositionen in den neuarabischen Dialekten*. Wien, Verband der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs.

VICENTE, A. 2000. *El Dialecto árabe de Anjra* (*Norte de Marruecos*). *Estudio lingüístico y textos*. Zaragoza, Universidad de Zaragoza.

***

SIMPOSIO «EL ESTADO DE LOS ESTUDIOS ÁRABES E ISLÁMICOS EN LAS UNIVERSIDADES OCCIDENTALES» (UNIVERSIDAD DE LONDRES)

Salvador **PEÑA MARTÍN***
Universidad de Málaga

BIBLID [1133-8571] 14 (2007) 285-289

Entre los días 27 y 29 de noviembre de 2006 la School of Oriental and African Studies de la Universidad de Londres acogió y coordinó con la Organización Árabe para la Educación, la Cultura y las Ciencias (ALECSO), dependiente de la Liga Árabe, el simposio «The State of Arabic and Islamic Studies in Western Universities», con el fin de pasar revista a los problemas actuales y perspectivas de futuro de dicho ámbito académico, tanto en lo referente a la docencia como a la investigación. Además de representantes de la Liga Árabe, como Rita Awad y Mongi Bousnina, y de Sabry Hafez, como coordinadores del simposio, éste reunió a académicos de diversas Universidades de Estados Unidos y Europa, que presentaron la situación de los Estudios Árabes e Islámicos en sus respectivas instituciones y debatieron sobre los problemas que los afectan. Mientras que algunos de los participantes europeos abordaron aspectos concretos de la investigación, como los estudios coránicos (Angela Neuwirth, Universidad Libre de Berlín) o las ciencias políticas (Charles Tripp, Universidad de Londres), o describieron proyectos académicos en marcha (Gilles Kepel, Instituto de Ciencias Políticas de París); otros expusieron la historia actual de estos estudios en sus países (Barbara Michalak-Pikulska,

* E-mail: spena@uma.es

Universidad de Cracovia; Simeon Evstatiev, Universidad de Sofia; Giuseppe Contu, Universidad de Sassari, o bien completaron dicha historia centrándose en especificidades de estos estudios en sus países (Gunvor Mejdell, Universidad de Oslo; quien firma esta nota), o abordaron aspectos relativos al desempeño de la profesión académica de los arabistas o islamólogos en la Universidad (Robert Gleave, Universidad de Exeter; Alenxander Knysh, Universidad de Michigan). Por su parte, la mayoría de los representantes norteamericanos (Roger Allen, Universidad de Pennsylvania; Juan C. Cole, Universidad de Michigan; William Granara, Universidad de Harvard; Joseph Massad, Universidad de Columbia) abordó en sus intervenciones el impacto –perjudicial según la opinión de todos ellos– que en estos estudios están teniendo ciertos intentos de controlar ideológicamente las líneas de investigación y la libertad de cátedra de los arabistas e islamólogos norteamericanos, como resultado de la creciente politización de nuestro ámbito de estudio a raíz de los acontecimientos políticos internacionales de esta década.

A la espera de que se publiquen las actas del Simposio, que recogerán las intervenciones de los participantes, considero de gran interés la declaración que Rita Awad[1], responsable de ALECSO, dirigió a aquéllos; pues sin duda es de subrayar el que una institución árabe decida adoptar medidas activas en cuanto a la presencia de lo árabe e islámico en las Universidades del mundo.

Londres, 27 de noviembre de 2006

ALECSO es una Agencia específica, creada en 1970, en el marco de la Liga de Estados Árabes, con arreglo al Pacto de Unidad Cultural Árabe con el que se comprometieron los Estados miembros de la Liga de Estados Árabes en 1964, y ello, con el fin de coordinar los esfuerzos comunes emprendidos por los Estados por materializar los principios sobre los que se centra dicho pacto, y cuyo fundamento es: "la fe en que la unidad de pensamiento y cultura es el pilar fundamental sobre el que se levanta la unidad árabe, y en que la preservación del legado de la civilización árabe, su traslado de una generación a otra y su continua renovación, es garantía de la cohesión de la Nación Árabe, y de que cumplirá con su destacada y creativa misión en el ámbito de la

(1) Agradezco a la Dra. Rita Awad que me facilitara el texto de su intervención y me autorizara a traducirlo y difundirlo. Del texto se han eliminado los párrafos introductorio y final, de saludo y agradecimiento.

civilización humana y la paz mundial, levantada sobre la base de la justicia, la libertad y la igualdad", tal como se recoge en el párrafo inicial del preámbulo del mencionado Pacto. Y, si bien el Pacto de Unidad Cultural Árabe se interesa fundamentalmente por la colaboración árabe en los campos de la educación, la cultura y las ciencias, no menos cierto es que tampoco descuida la importancia de la colaboración de los Estados árabes encaminada a la definición de la cultura árabe islámica, de los elementos del pensamiento árabe contemporáneo y de los problemas árabes actuales, así como, a la difusión de la lengua árabe y el apoyo a su aprendizaje en países extranjeros, por una parte, y a la traducción a las lenguas vivas de las obras cumbre del legado árabe, en materia de pensamiento y de literatura, tal como se recoge en el artículo 15 del Pacto.

Y, en efecto, ALECSO ha ido cumpliendo, en la medida de sus posibilidades, con la tarea que se le ha encomendado. De este modo, ha contado con un órgano específico para la difusión de la cultura árabe e islámica en el extranjero, que se fundó a comienzo de la década de los años ochenta del pasado siglo XX, y que ha continuado con su labor durante un período que excede ya de las dos décadas. Acaso hoy más que nunca experimentan los árabes la imperiosa necesidad de definir la cultura árabe y la civilización árabe islámica, tan expuestas como están en la actualidad a deformaciones de diversa índole, no solo por parte de sus enemigos, sino también por parte de un sector extraviado de sus propios hijos. Pero hay más, ya que podemos afirmar que todas las culturas del mundo precisan en nuestros tiempos el mutuo conocimiento capaz de generar un abierto y constructivo diálogo, en lugar del choque de civilizaciones que algunos pronostican o promocionan. En el año 1985 ALECSO impulsó, en forma de Plan General de la Cultura Árabe, la estrategia que adoptaron los Ministros responsables de los asuntos culturales en los Estados árabes y que, por ende, debe ser considerada la estrategia conjunta árabe, así como referencia de donde emana el diseño de políticas culturales en los países árabes. Pues bien, dicho Plan llamaba al diálogo entre las culturas, en la medida en que éste es la base sobre la que fundar la consecución de la paz y la armonía entre los pueblos. A ello se debe el que, desde comienzos de la década de los noventa, ALECSO ha promovido la celebración de simposios basados en el diálogo cultural, y durante los últimos años, la acción se ha ampliado, de manera que no sólo ha incluido a Occidente, sino también a África, China, Japón y América Latina.

*En ALECSO está muy arraigada la convicción de que a la Universidad le corresponde un papel de extrema importancia en la sociedad, y de que las facultades, institutos y departamentos que se ocupan del estudio del Mundo Árabe, tanto en lo que respecta a la lengua como a la cultura y civilización, o a la religión, pueden contribuir en medida nada desdeñable a la definición de la cultura árabe y la civilización islámica en las distintas sociedades. Partiendo de ese presupuesto, ALECSO ha prestado gran atención a todo lo relativo a los Estudios Árabes en las Universidades occidentales. Fruto de ello fue la organización de un Simposio sobre la Enseñanza del Árabe en Europa Oriental, que se organizó en la Universidad de Bucarest, Rumanía, en febrero de 2002, y algunos de los estudios que en él se presentaron fueron luego publicados en la Revista Árabe de Cultura (*Al-Maǧalla al-ʻArabiyya li-l-Ṯaqāfa*) que publica ALECSO (número correspondiente a marzo de 2002). Posteriormente ALECSO advirtió la conveniencia de seguir avanzando en esta línea, y de ello surgió el acuerdo con SOAS, en la Universidad de Londres, para continuar con la tarea este mismo año, por medio del presente Simposio, cuyas sesiones estamos ahora inaugurando; pero ampliando el marco de nuestro objeto, de modo que se incluyan los Estudios Árabes e Islámicos en las Universidades de Europa Occidental, Europa Oriental y los Estados Unidos de Norteamérica. Al esfuerzo realizado por el Profesor Sabry Hafez en colaboración con ALECSO corresponde el mérito de nuestro encuentro en el día de hoy, por lo que le expresamos nuestro más agradecido reconocimiento. ALECSO, por otra parte, proseguirá con la ampliación del marco de nuestro objeto en los próximos años; y, de este modo, el presente encuentro es uno de los primeros pasos en el camino de indagación en una realidad de múltiples aspectos y vertientes. Téngase en cuenta, en efecto, que el ámbito geográfico sobre el que comienza a centrase nuestra atención se caracteriza tanto por su gran extensión como por la variedad de pueblos a los que afecta, a causa de lo cual será necesario más de un encuentro para cada una de las áreas. Naturalmente, a esta primera y amplia iniciativa le corresponderá el mérito de habernos iluminado el camino hacia avances venideros.*

Este encuentro nos permitirá a nosotros acercarnos a los problemas relacionados con los Estudios Árabes e Islámicos en Occidente, que quedarán convenientemente delimitados para todos aquellos que, en los Estados árabes, tengan interés por esta cuestión, ya se trate de responsables políticos, de investigadores, de intelectuales o de profesionales de la información. De

manera semejante, abrirá ante ustedes un amplio espacio para el intercambio de experiencias, la definición de variados obstáculos y sugerencias para salvar al menos algunos de ellos. Tal vez la discusión llegue a incluir asuntos relacionados con el papel que pueden desempeñar las instituciones universitarias interesadas por los Estudios Árabes e Islámicos, así como las personas que estén al frente de ellas y aquellos especialistas a quienes, en Occidente, corresponda definir, por un lado, la cultura árabe, las sociedades árabes y los problemas políticos y nacionales árabes, sobre todos los cuales descuella la Causa Palestina y el enfrentamiento árabe-israelí; y, por otro, determinar hasta qué punto puede ello influir en la opinión pública de sus respectivas sociedades e incluso en las decisiones políticas en sus países.

A ninguno de ustedes se le oculta la imagen del orientalista del siglo XIX y de la primera mitad del XX, vinculada al colonialismo tradicional, y supeditada hasta nuestros días a las elaboraciones de la política exterior del neocolonialismo en el mundo árabe; dicha imagen, repito, es la que domina en la mente del ciudadano árabe de a pie, y ella misma requiere una reforma sustancial, como asimismo ha de ser revisada a fondo la imagen de los árabes y el islam en Occidente. Esto supone, en consecuencia, que los especialistas occidentales en Estudios Árabes e Islámicos –por contarse entre quienes pueden ahora llamarse amigos de la cultura árabe y partidarios de las causas árabes– asuman una doble responsabilidad: reformular la imagen de la cultura árabe y la civilización árabe islámica en sus sociedades occidentales, e igualmente reformular la imagen del especialista árabe en Estudios Árabes e Islámicos en las sociedades árabes, y, lo que es más, la propia imagen de la civilización occidental a través de los estudios comparados. Y, desde luego, la carga de dicha responsabilidad han de compartirla con ellos los árabes, en tanto que Estados, instituciones e individuos.

Dra. Rita Awad (Directora de Cultura, ALECSO)

EL CINE MARROQUÍ EN LA MUESTRA CINEMATOGRÁFICA DEL ATLÁNTICO. CÁDIZ, CENTRO CULTURAL "EL PALILLERO", 11-13 DE SEPTIEMBRE DE 2006.

Melchor **PÉREZ BAUTISTA***
Centro del Profesorado de Cádiz

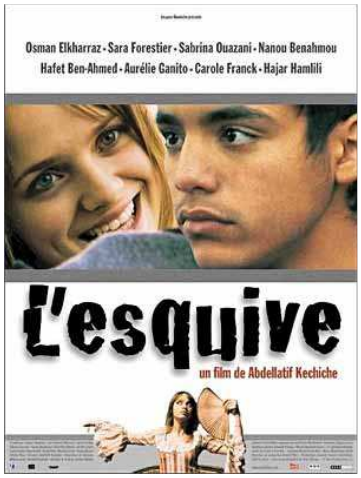
BIBLID [1133-8571] 14 (2007) 291-300

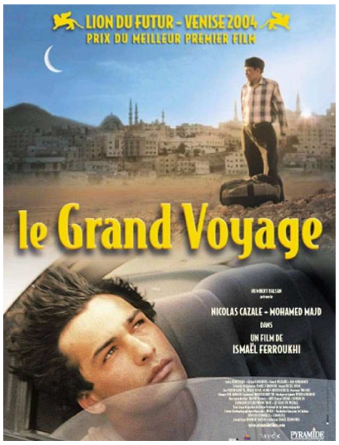
Durante la 38 Muestra Cinematográfica del Atlántico, celebrada en Cádiz del 7 al 16 de septiembre de 2006, el Centro del Profesorado de Cádiz colaboró con el festival Alcances en la organización de la sección **Pantalla África: una mirada al Magreb** a través de la proyección de tres películas, *La vida perra de Juanita Narboni*, *L'esquive* (*La escurridiza*) y *Le grand voyage / ar-Riḥla al-kubrà* (*El gran viaje*), y con la presencia de la directora y guionista Farida Benlyazid, el productor Jamal Souissi y el distribuidor Pablo Ferrer en tres mesas redondas que tuvieron lugar tras las proyecciones y que estaban dirigidas fundamentalmente al profesorado no universitario vinculado a la temática de la educación y la interculturalidad.

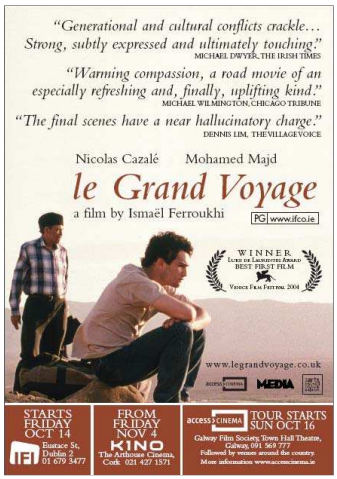
Convencidos del extraordinario recurso educativo que es el cine, aunque escasamente explotado en educación a pesar de la eclosión que experimentó en los años ochenta y de la cantidad de adaptaciones cinematográficas de todo género que se han producido, seleccionamos estas tres películas procurando huir de la tragedia diaria con la que se asocia la migración, con el deseo de construir

* E-mail: melchor@cepcadiz.com

con *La escurridiza* un lugar para la reflexión sobre las segundas y terceras generaciones de norteafricanos en Europa, el mundo perdido al que da paso la tierra prometida a los padres, recordándonos a nosotros mismos en *La vida perra de Juanita Narboni*, en otros tiempos en los que los españoles fuimos emigrantes entre ellos y buscamos refugio y prosperidad, y por último con *El gran viaje*, geográfico e interior, de significados tan diversos como sugestivos.







Fue sumamente interesante el diálogo que se produjo entre la directora Farida Benlyazid y el público que había asistido a su película, entre los que se encontraban muchos tangerinos, que en algún momento llegaron a acaparar la conversación con toda suerte de recuerdos y emociones que les había despertado la película. La charla con Pablo Ferrer sacó a la luz aspectos menos conocidos, como la distribución y, por tanto, la vida de las películas. Pero quizás lo que más importe en estas páginas sea la breve semblanza del cine marroquí que realizó en su intervención el productor y director tangerino Jamal Souissi, fundador de Tangerine Cinema Services y que pasamos a resumir en las líneas siguientes.

Sin pretensiones de historiador o especialista, sino desde el punto de vista de la producción y la dirección, Jamal Souissi(1) comienza su semblanza del cine marroquí con la cita de los Estudios Souissi –que no guardan vinculación con su familia– y el Centro Cinematográfico Marroquí, 1948, creados en Rabat durante la época del Protectorado como medio regular de información y propaganda. Se detiene en la figura de Mohamed Ousfour, a quien considera padre del cine marroquí,

(1) Tánger, 1956. Licenciado en Literatura Comparada, asistió al Instituto de Estudios e Investigación Teatral y Cinematográfica de la Sorbona, París III. Productor ejecutivo y director de producción en varias películas marroquíes y extranjeras (*La batalla de los tres reyes*, de Souhail Ben Barka; *Lejos*, de André Téchiné, *The Grid: la amenaza*, de Mikael Salomon, *The Government Inspector*, de Peter Kosninsky; *Une minute de soleil en moins*, de Nabil Ayouch; *Black Hawk derribado*, de Ridley Scott). Fundador de Tangerine Cinéma Services.
Filmografía: 1992 Si Fes m'était contée (doc) – 2005 *Le Cadeau* (cm) – *Taxi Blanc* (cm) – *Le Bateau en papier* (cm).

técnico casi analfabeto que se constituye en el referente del cine en blanco y negro de la época.

Tras la independencia, los cineastas marroquíes se forman en el extranjero, especialmente París, en su Escuela de Cine, pero también y curiosamente en Polonia, en la Escuela de de Lodz, como en el caso de Moustapha Derkaoui. Entre estos primeros, dos o tres directores se incorporan al Centro Cinematográfico y se convierten casi en funcionarios del cine del Estado: documentales, turismo, propaganda, etc. Otros realizan cine por su cuenta en estos años tan difíciles para Marruecos, los 70. Entre los hitos cinematográficos del momento cabe señalar *Weshma*(2), película que en su opinión cambia y marca el cine marroquí.

Destaca la figura de Ben Barka, con quien ha trabajado y quien fuera también director del Centro Cinematográfico a partir de los años 70, tanto como director como productor a partir de su película *Mil y un dedos*, centrada en las tejedoras de alfombras. Destaca en Ben Barka su estrategia de contratar siempre un importante elenco internacional, como en *La guerra del petroleo no tendrá lugar*, *Bodas de sangre*, *Amok*, *La batalla de los tres reyes*, etc., con la presencia en sus películas de actrices de la talla de Irene Papas, actores como Fernando Rey, Harvey Keitel, Ugo Tognazzi, o Claudia Cardinale, etc., lo que asegura la distribución internacional de sus películas y consigue que el cine marroquí salga al exterior, adquiera nivel y reconocimiento internacional gracias a ellos. Y en segundo lugar consigue un interés del cine extranjero por producir en Marruecos.

De esa forma, a partir de los años 80 el Estado comienza a colaborar con un Fondo de Ayuda, casi la única manera de producir, si no es con el dinero y la iniciativa privada de mecenazgo.

De modo que con este impulso y las producciones extranjeras, durante los 80 y los 90, el cine marroquí, que no se puede considerar industria cinematográfica, se convierte, en su opinión, en un vehículo ideal de arte y cultura y empieza a ocupar a productores y ejecutivos del país, al tiempo que estas producciones extranjeras se convierten en la escuela de formación sobre el

(2) *Weshma* de Hamid BENNANI, 1970/Maroc/110' Avec T. Dadda, M. El- Kaghat, A. Motaa, K. El- Moujahid / Image : M. Abderrahman Tazi / Montage : A. Bouanani / Son & musique : H . Klein, K .D. Helleboid / Production : Sigma 3, Les Films du Phénix, P.O.M. Films. Sinopsis: *el joven Messaoud, agobiado a la vez por su ambiente familiar y por una sociedad anquilosada, emprende el camino de la delincuencia que lo conducirá a un trágico fin*.

terreno de la que aún hoy carece Marruecos, y en la que aprenden tanto directores como productores, pero también todo tipo de técnicos como cámaras, electricistas, maquinistas, etc. De manera que hoy en día el cine en Marruecos ya es posible hacerlo con técnicos marroquíes.

Aunque en aquellos momentos muchos de los que estudiaban fuera no regresaban al país tras su formación, el cine se va desarrollando, influido por el cambio político que se aprecia durante los 90 en todo el estado y que Souissi califica como aperturista y con menos presencia e importancia de la censura anterior. Hoy en día Marruecos se ha constituido en el país árabe que más cine produce gracias al aumento de los presupuestos del Estado. Así, durante el pasado año 2005, se produjeron 70 cortos y hasta la fecha, septiembre de 2006, 46 cortos. A lo que hay que sumar de 12 a 15 largos anuales y unas 30 películas, número por ley, para la televisión, repartidas entre las dos cadenas.

Souissi se centró en algunos comentarios con respecto a la distribución y al público, alejado de forma habitual de las pantallas hasta los años 80 por falta de hábito de asistencia a las salas y faltos de un cine que le interesara. Comenta el hito de asistencia que puede suponer el estreno en Marruecos de *El exorcista*, para dedicar después todo tipo de elogios a la película que según él ha supuesto un cambio radical en los hábitos y actitudes del público marroquí, *En busca del marido de mi mujer*(3), un auténtico fenómeno nacional. Después de resumir el divertido argumento de la película, comenta que es probablemente la primera película marroquí que ha ganado dinero y cuyo éxito estriba en que el público quiere

(3) *À la recherche du mari de ma femme* (1993) Dirección : Mohamed Abderrahman TAZI, Guión : Farida BENLYAZID Sinopsis: *Un rico joyero de Fez, Hadj Benmoussa, polígamo, parece mantener "armoniosamente" la paz entre sus tres mujeres, hasta el día en el que Houda, la hermosa y joven 3ª esposa, es repudiada por tercera vez.*

ver cine, películas, historias marroquíes, historias sencillas y buenas, si bien la segunda parte no gozó del mismo éxito, probablemente por la sustitución del actor principal. Cree que también ha impulsado el cine en la televisión, aunque el cine siga siendo el mejor medio para contar cosas sin que le afecte la censura, sólo limitada a los insultos personales y a lo pornográfico. Comenta a este respecto el debate nacional, que incluso llegó al Parlamento, que suscitó la película para la televisión *Une minute de soleil en moins*(4), en la que aparece una escena casi de penetración durante tres segundos, además de tratar el tema de la homosexualidad. Antes, la autocensura impedía la libertad de expresión, determinados temas y tratamientos. Así en los años 70 una película, incluso una buena película, podía ser la primera y tratarse a la vez de la última, con lo que muchos realizadores ponían todas las ideas en el asador y generalmente el resultado no funcionaba en las salas de exhibición, pues se carecía de la tranquilidad suficiente y la perspectiva de una carrera profesional.

Continúa hablando del grave problema que constituye para él la piratería. Frente a películas caras de producir, que no recaudan dinero en las salas de cine, con muy limitada distribución, se ofrece la posibilidad de adquirirlas inmediatamente en cualquier zoco por 10 dirhams o menos.

El cine marroquí hoy, en su opinión, se puede calificar de joven, fuerte, directo, claro, estético, de grandes actores y actrices y dirigido por buenos directores y buenas directoras. En general se puede considerar que hay un movimiento cinematográfico de alto interés al que también habría que sumar lo que él califica de "diáspora marroquí", especialmente hacia Francia y Bélgica, países con los que se mantiene una relación natural debido a la sociedad marroquí constituida por la 2ª y 3ª generación de emigrantes y por tanto por el interés del público francés y marroquí de Europa.

(4) Realización: Nabil Ayouch. Intérpretes: Lubna Azabal, Noureddine Orahhou, Nour**,** Hicham Moussoune**,** Mohamed Majd**,** Hammadi Tounsi**,** Fayçal Boughrine y Leila Allouch. Synopsis: *Tanger. Kamel Raoui, joven inspector de policía, recibe el encargo de investigar la muerte de Hakim Tahiri, un importante traficante de drogas asesinado en su chalet tangerino. La primera sospechosa es una asistenta y amante, Touria, una mujer joven que vive en el lugar del crimen con su hermano pequeño Pipo, que tiene una enfermedad incurable. Mientras ésta se encuentra bajo arresto, Kamel recoge a Pipo en su casa. Pronto el policía empieza a sentir afecto por el jovencito. Inexorablemente, la mujer termina por unirse a ellos. Observando a Touria, Kamel comprende poco a poco el amor que ella le tiene a su hermano pequeño y los sacrificios que ha tenido que hacer para que él viviera. Pero ella sigue siendo un testigo principal en el homicidio de Tahiri.*

Considera Jamal Souissi que España no piensa demasiado en Marruecos, que Francia, en cambio, sí ha trabajado en esa dirección y que España tendrá que hacerlo. Y acaba su intervención mencionando brevemente a Akbar Mouradi, las dos Faridas, *L'enfant endormi* de Yasmine Kassari, *Los ojos secos* de Narjiss Nejjar, entre otras películas, y la reciente apertura política que puede significar la presencia por primera vez del cine bereber, en amazige subtítulado, en el plano cultural, dentro de los muchos y variados festivales que proliferan en Marruecos, de la mujer –destaca la cantidad de mujeres guionistas–, del Mediterráneo, de Marraquech, bereber, etc. Piensa que el estado tendrá que abrir definitivamente escuelas de formación profesional para cuidar este patrimonio cultural en auge.

El público asistente formuló bastantes preguntas, entre las que cabe destacar:

a) Las salas de cine en Marruecos:

Cada año quedan menos y se van cerrando muchas. La distribución es muy limitada y el zoco es un gran competidor con las copias que se pueden conseguir en él. Hay alguna ayuda estatal, pero son escasas. La mayor parte de estas salas son españolas, por ejemplo el Teatro Cervantes en Tánger, que se reabre en breves fechas –recuerda en ese momento el rito de ir al cine cuando era niño–, pero los promotores inmobiliarios se van a aprovechar de la falta de interés del Estado, del interés de los dueños de las salas y de la política cultural entre los dos países.

b) Interés en Marruecos que despiertan los cineastas de la "diáspora" de 2ª y 3ª generación:

Tienen presencia en los festivales, circuitos de cine y televisión, pero vuelve a recordar que el cine en Marruecos no es todavía rentable, que no se gana dinero con la película sino con la inversión que supone el rodaje. La distribución es muy limitada.

c) Cuota de pantalla:

No hay cuota de pantalla. Se adquieren paquetes de películas para su exhibición. Las películas marroquíes las distribuyen los directores y productores, normalmente circulan cinco o seis copias que si logran mantenerse dos semanas han cumplido y si están tres puede considerarse un auténtico éxito. *En busca del marido de mi mujer* logró mantenerse durante seis semanas y volvió a constituir un éxito en verano.

d) Presencia del cine de la India:

Ha sustituido en cierta manera al egipcio: música, baile, diversión, historias de amor, etc. Aunque también en este cine hay películas de gran calidad que tampoco son rentables en los circuitos comerciales. Ahora en Tánger se ofrece algún programa completo de cine indio para jóvenes, que incluye incluso té, por 30 dirhams, aunque sigue habiendo cines de barrio en los que se pueden ver tres películas por 5 dirhams.

e) ¿Se exhiben íntegras las películas de la "diáspora"?:

Sí, con la excepción de escenas pornográficas. Los temas políticos pasan la censura, siempre que no se insulte, al igual que sucede en la prensa, en la que últimamente incluso se ha llegado a tratar el tema del salario del Rey de Marruecos.

f) ¿Y Téchiné, con el tratamiento de la homosexualidad o la presencia de mujeres liberadas en sus obras?:

Tampoco se censura, sólo hasta un cierto límite que está en la pornografía y en la pedofilia. Por ejemplo, se puede tratar el tabú de la virginidad de la mujer musulmana. Así en *Une minute...* se pidió que censuraran tres segundos de penetración, pero sin embargo pasó completa en el festival en el que se estrenó, o *Ali Zaoua*, película en la que hay una escena expresa de homosexualidad. Comenta un corto que ha dirigido él mismo recientemente en un intento de romper con el tabú y la hipocresía social, *Le cadeaux*, en el que la esposa rehace su virginidad para ofrecérsela de nuevo al marido en su aniversario, hecho que provoca las dudas de este sobre la autenticidad de la primera vez.

También están rodando jóvenes directores películas sobre la época de plomo, los prisioneros políticos de los 60 y los 70.

En general, considera importante la libertad de expresión que se le permite al cine, al guión que se escribe hoy en día, el poder hablar directo y claro. Lamenta no poder ver demasiado cine español en Marruecos, sólo en los festivales, aunque ya haya público para él.

g) ¿Domina también el cine americano?

Sí, especialmente si se tiene en cuenta que la producción marroquí es de unas doce películas por año. Es difícil hacer frente al cine americano con su sistema de paquetes promocionales, publicidad, temática de acción, etc.

También hay otra presencia del cine americano en Marruecos, los rodajes. Es el caso de Ridley Scott con *Derribado*, 2002, que supuso un trabajo de un año, 843 personas contratadas y una auténtica escuela de cine. O, en otra

medida, el rodaje de *Orquesta Club Virginia* de Manuel Iborra.

h) Doblaje de las películas:

El doblaje de las películas siempre se hace fuera del país. Las películas americanas se doblan en francés, debido a la distribución. En los festivales se subtitulan, al igual que el cine indio en televisión.

i) Cine bereber:

Comenta que es muy interesante y que hay dos cadenas de televisión que tienen una programación amazige dedicada fundamentalmente a los documentales e historia del pueblo amazige, memoria popular, vida social, etc. Puede que pronto se cree una televisión temática.

j) Mohamed Choukri:

Concluye con unos recuerdos de Choukri, por el que se le pregunta, comentando la adaptación del *El pan desnudo* de la RAI II, mal dirigida y producida, en su opinión, aprovechando la muerte del autor.

Lo recuerda en la biblioteca del centro al que asistía de pequeño, con la cabeza inclinada sobre los libros, siempre estudiando, y con un dominio absoluto de cualquier título por el que se le preguntara. Coincidió con él también en Paris en los años en que se tradujo la obra al francés, y colaboró con él durante los años 86 a 89 en un programa de radio, época de la que cuenta un par de anécdotas.

Por su parte, Farida Benlyazid, en un perfecto español que reconoció que Tánger le había regalado, prefirió durante su intervención conversar con el público y responder a sus preguntas una vez que explicó cuándo y cómo leyó el libro en el que se basa su película, regalo del propio Ángel Vázquez.

Tras los comentarios de la adaptación, del guión de Sanz de Soto, cuestiones textuales, lenguaje, presupuestos, la colonia española, la vida social, se discutió la idea del Tánger español como isla, distinta al Marruecos francés, en la que la parte española convivía, sin problemas de religiones, con el resto de las culturas presentes.

La última parte del encuentro se centró más en el papel de la mujer, en la influencia y perspectiva que proporciona ser mujer para el rodaje de una película como ésta en la que se expresa el mundo femenino en el Tánger que ella conoció y que define, machadianamente, como la luz de su infancia. A preguntas del público, adelantó la noticia de que la novela *Sueños desde el umbral* de Fátima Mernissi probablemente sea llevada al cine por la productora

andaluza de Antonio Pérez y Manuel Iborra.

Entre los proyectos en los que está trabajando actualmente se encuentra una serie de 8 capítulos sobre el Islam, dos de los cuales estarán dedicados a la mujer. Considera Farida Benlyazid que en el caso de Marruecos hay un concepto amplio de libertad en la cabeza de sus mujeres frente a otros países en los que se han producido cambios legislativos, sin lucha, como los propiciados por Bourguiba en Túnez, pero que no han tenido una repercusión tan amplia en lo cotidiano, de manera que en Marruecos se ha avanzado más y se ha producido un mayor cambio de mentalidad que en el propio Túnez, como se puede ver, por ejemplo, en la dedicación al cine de un amplio grupo de directoras, guionistas y actrices, dedicación que compaginan al mismo tiempo con el más lucrativo trabajo de la televisión. Estos capítulos se centrarán en el papel de la mujer en el Islam y las relaciones de éstas con el poder y la política. Pretende producir unos documentales que presenten y enseñen a los jóvenes un Islam tolerante y no manipulado, que se deshaga definitivamente de los tópicos que tanto daño le hacen, como pueda ser la tan publicitada ablación de las mujeres, que ni aparece en el Corán ni, en los escasos lugares donde se produce, es específicamente costumbre musulmana. En definitiva, desea ofrecer en la serie la imagen del Islam como es vivido por la mayoría, "con tranquilidad", y revisar la visión que del mundo árabe ofrecen los medios de comunicación occidentales.

Farida Benlyazid, formada cinematográfica y académicamente en Francia, siempre ha sentido un especial compromiso con la mujer y el Islam. Se estrenó como directora con la película *Puerta hacia el cielo*, una hermosa historia del reencuentro con sus orígenes de una mujer musulmana educada en el extranjero. Más tarde adaptó el cuento "La niña de la albahaca" en una especie de "astucias de mujer" y ha sabido provocar y seducir a toda la sociedad marroquí con el maravilloso y divertido guión de *A la búsqueda del marido de mi mujer*.

RESEÑAS

Abū l-ʻAbbās Aḥmad al-Šammāʻ al-Hantātī. *Maṭāliʻ al-tamām wa-naṣāʼiḥ al-ʼanām wa-manğāt al-ḫawāṣṣ wa-l-ʻawāmm fī radd al-qawl bi-ʼibāḥat ʼiġrām ḏawī l-ğināyāt wa-l-ʼağrām ziyādatan ʻalà mā šarraʻa Allāh min al-ḥudūd wa-l-ʼaḥkām*. Édition ʻAbd al-Ḫāliq Aḥamdūn, Rabat: Ministère des Habous et des Affaires Islamiques, 2003, 337 pages.

Les éditions du Ministère des Habous et des Affaires Islamiques à Rabat permettent régulièrement aux chercheurs travaillant sur l'histoire du droit mālikite au Maghreb, de découvrir des ouvrages oubliés ou méconnus. Le livre d'al-Šammāʻ (1347-1429) revêt un intérêt particulier, dans le mesure où il traite du sujet délicat des amendes ou des sanctions financières infligées aux condamnés en sus des peines prescrites par la Loi musulmane.

La présente édition commence par un aperçu historique sur la vie politique et intellectuelle dans l'Ifrīqiya ḥafṣide à l'époque de l'auteur (p. 19-47), avant une présentation biographique basée sur les rares notices qui lui ont été consacrées (p. 49-55). Descendant des Hantāta installés en Ifrīqiya depuis l'époque almohade, l'auteur reçut sa formation à Tunis et entra ensuite au service de la cour ḥafṣide, sous Abū Fāris ʻAbd al-ʻAzīz (1394-1434). Il occupa notamment la charge de *qāḍī l-maḥalla* et de *ḫaṭīb* dans la mosquée d'al-Qaṣaba à Tunis.

L'édition a été réalisée sur la base d'un manuscrit unique, conservé à la bibliothèque de l'Escurial, copié en 885h/1480 de la main même d'al-Wanšarīsī. L'ouvrage fut omposé en 828h/1424-25, à la suite d'une polémique qui opposa l'auteur à al-Burzulī (m. 841h/1438), à propos du caractère licite des sanctions financières. Al-Šammāʻ tente d'y réfuter l'avis exprimé par al-Burzulī, autorisant le recours aux amendes dans une *fatwà* qui allait à l'encontre de l'opinion admise par l'école mālikite.

Au-delà de la longue argumentation juridique déployée par al-Šammā‘, qui fonde sa réponse négative aussi bien sur les règles de l'extraction des normes juridiques, que sur un ensemble de *ḥadīṯ*-s évoquant des compensations financières, l'importance de l'ouvrage réside dans le témoignage inédit qu'il offre sur la variété des pratiques judiciaires dans le Maghreb. La consolidation des formations tribales, ici à caractère bédouin, s'accompagnait du renforcement des usages coutumiers faisant appel, généralement, aux sanctions financières comme principale peine encourue par un coupable (en dehors des meurtres, dont la solution relève souvent de la loi du talion). Ce cas ifrīqiyen est d'autant plus intéressant qu'il atteste la grande extension spatiale du domaine de la coutume, longtemps considérée, notamment par l'ethnologie coloniale, comme un trait fondamental des communautés berbères. En effet, à la même époque où eut lieu la polémique entre al-Burzulī et al-Šammā‘, des usages coutumiers similaires étaient courants dans le sud marocain, notamment dans le Sous, où la consignation par écrit de ces règles coutumières ancestrales, à partir du 15e siècle, traduit une mutation capitale dans les traditions juridiques et scripturaires locales, marquées par un renforcement sans précédent des pratiques notariales.

Le texte, édité d'une manière claire avec quelques annotations utiles et complété par une série d'index et une bibliographie détaillée, n'est pas le seul portant sur cette question épineuse. Il y a quelques années, ‘Ali Ṣadqī Azaykū avait publié, dans un article très suggestif, un texte regroupant les *fatwà*-s de plusieurs juristes marocains du 17e siècle, à propos du système des Inflās (conseils communautaires instaurant et appliquant les règles coutumières consignées dans les listes tarifaires, connues sous plusieurs termes, dont *lūḥ* ou *izraf*)(1).

Yassir Benhima
Université Lumière-Lyon 2

(1) ‘A. Ṣ. Azaykū, « Fatāwī ba‘ḍ ‘ulamā’ al-ġanūb biḫuṣūṣ niẓām inflās bi-l-Aṭlas al-kabīr al-ġarbī fī awā’il al-qarn al-sābi‘ ‘ašar », *Al-tārīḫ wa-adab al-nawāzil. Dirāsāt tārīḫiyya muhdāt li-l-faqīd Muḥammad Znībar*, Rabat, 1993, p. 135-185.

CODERA Y ZAIDÍN, Francisco. *Decadencia y desaparición de los almorávides en España*. Edición y estudio de María Jesús Viguera Molins, Pamplona: Urgoiti Editores S.L., 2004, CXXXVII + 221 págs. e índices

La figura de Francisco Codera y Zaidín es sin lugar a dudas una de las más emblemáticas del arabismo español de finales del siglo XIX. Se le considera como el padre de la investigación moderna en temas relacionados con los estudios árabes e islámicos en España, dentro de una Europa que contaba ya con excelentes arabistas cuyos trabajos habían marcado un cambio cualitativo importante respecto a épocas anteriores, sobre todo al siglo XVIII. Codera y Zaidín (Fonz [Huesca] , 1836 – Fonz, 1917) dio un verdadero carácter científico a los estudios árabes, planteando de esta manera la necesidad imprescindible de examinar y profundizar en el conocimiento de todas las facetas de la historia de al-Andalus. Esta idea se elaboró poco a poco dentro de un marco más amplio: a través del estudio profundo de la sociedad andalusí se podría entender en su justa medida el pasado histórico de España. Y, por todo ello, se empeñó en aplicar una metodología multidisciplinar a sus investigaciones – lo que sin duda era muy novedoso en su época – combinando así ciencias y técnicas auxiliares, como la numismática y la epigrafía. La obra de Codera y Zaidín está marcada, sobre todo, por la fundación de la colección de fuentes árabes andalusíes *Biblioteca Arábico-Hispana* y sus distintas colaboraciones en las más prestigiosas revistas de historia de su época.

Por todo lo dicho antes, entonces, no es nada extraño que alguna editorial española haya tenido la acertada idea de volver a editar una de las obras más llamativas del insigne arabista. Hoy, la editorial Urgoiti nos gratifica con una nueva edición revisada y de fácil lectura. Su obra, *Decadencia y desaparición de los Almorávides en España*, había sido publicada en Zaragoza en 1899 como el tercer volumen de la "Colección de estudios árabes" dirigida entonces por su discípulo Julián Ribera Tarragó. Se trata de un estudio de gran calidad que aparece con el propósito de dar a conocer los avances hechos en los estudios árabes en España y para completar así la famosa obra del orientalista holandés Reinhardt Dozy titulada *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides (711-1110)* y publicada en Leiden en 1861. Codera y Zaidín aporta una visión renovada y avanzada de lo que debían ser los estudios científicos sobre al-Andalus, redactada con gran claridad en la magnífica introducción a su libro. Varios son los elementos claves de esta obra que hay que destacar. Cabe resaltar su empeño en expresar su opinión sobre cómo se estaba escribiendo la historia de al-Andalus hasta este momento, sobre todo durante los siglos XVIII y XIX. Este último periodo es el de una

producción historiográfica que intentaba dar un color "españolizado" a la época andalusí con el fin de estar dentro de los criterios nacionalistas de finales de siglo XIX. En este sentido Codera y Zaidín intentaba dar una propuesta de cómo había de escribirse dicha historia poniendo el acento en el uso sistemático de las fuentes árabes y de las aportaciones de la numismática. Más de un siglo después de la publicación de la obra, ésta conserva todavía bastante vigencia gracias a los métodos utilizados por su autor, como el uso de varios tipos de textos y la capacidad de mezclar herramientas con habilidad y poner forma a los distintos contenidos. Por primera vez, el público científico contaba con una obra que había conseguido poner algo de orden en el estudio histórico del periodo almorávide, tan convulso, tanto desde un punto de vista de la cronología como en el análisis de las constantes variaciones geopolíticas que tuvieron lugar a lo largo de este periodo.

La profesora María Jesús Viguera Molins se hizo cargo de la nueva edición con un estudio de casi ciento cincuenta páginas mostrando así su profunda sabiduría y su arte en combinar, tal como lo hizo el propio Codera y Zaidín, filología árabe e historia. La edición, objeto de esta reseña, está muy bien impresa, y consta, además de un extenso estudio, del texto completo del libro de Codera y Zaidín que incluye su introducción, el estudio numismático con las distintas ilustraciones de monedas, unos cuadros genealógicos y unos índices. Estamos ante una edición que, con toda justicia, pone de nuevo en la actualidad científica un periodo de la historia de al-Andalus que siempre ha sido uno de los hitos cronológicos más olvidados por la investigación moderna. Esperemos que gracias a la publicación de esta obra, vuelvan a reactivarse los trabajos y los proyectos de investigación sobre este momento histórico, corto, pero tan apasionante.

Mohamed Meouak
Universidad de Cádiz

BERDONÉS LÓPEZ, Antonio. *El árabe marroquí y el español*. En: *Colección Granada Literaria* 7. Granada: Ayuntamiento de Granada, 2004, 54 págs.

El autor[2] de esta obra fue durante largos años miembro de la Escala Técnica del Cuerpo de Intérpretes de Lenguas del Ministerio de Asuntos Exteriores. Hizo sus estudios en el Centro de Estudios Marroquíes de Tetuán, que fue fundado en 1938 y cerrado en 1956 al producirse la Independencia. En este lugar se enseñaba el árabe marroquí y el rifeño. Los titulados que salieron de este centro tenían –y tienen– un conocimiento bastante bueno de estas dos lenguas.

La obra de Berdonés está dividada en los capítulos siguientes: El *árabespañol*, lenguaje de encuentro, el marroquí, interinfluencias, hispanismos, léxico marroquí empleado por españoles residentes en Marruecos, léxico español usado por los marroquíes, influjos hispánicos en el andalusí y en el marroquí y bibliografía.

Entre las ideas más novedosas destaca la del *árabespañol* que se define como "una forma de hablar común a españoles residentes en Marruecos y a marroquíes", una especie de pidgin empleado por unos y otros en diferentes situaciones de la vida cotidiana. Es interesante destacar también lo dicho sobre el árabe marroquí, que, en algunos casos, ha tomado voces prestadas del español teniendo en cuenta la analogía fonético-semántica con voces propias. Es el caso del verbo *visor*: *yo visor*, *tú visor*… con el que se expresa la idea de "ver" por similitud con el marroquí *bṣər* o *bəṣra* "vista", del verbo *bṣər* "ver".

Es un acierto el haber incluido dos listas de palabras, una en la que se incluye el léxico marroquí utilizado por los españoles que vivían en Marruecos y otra el léxico español empleado por los marroquíes, sobre todo porque, como explica el autor, la difusión del árabe literal entre los marroquíes es cada vez mayor, lo cual ha provocado el olvido de muchos préstamos del español en el árabe marroquí. Cada voz va acompañada de un comentario en el que se ofrece su significado, el origen, algunos comentarios sobre cuestiones fonéticas y algunas explicaciones de uso. En la segunda lista hay voces que son préstamos andalusíes y que bien podrían haber figurado en el último capítulo, en el que da

(2) Sobre él, cf. Feria García, M. C. / Arias Torres, J. P. "Antonio Berdonés López, traductor de árabe. Cuatro décadas al servicio de los intereses de España". En: *Sendebar* 15 (2004), pp. 141-160.

una pequeña lista de palabras de origen andalusí. Quizás lo correcto hubiera sido poner únicamente una lista con voces procedentes de la Península Ibérica y aclarar la época en la que se produce el préstamo: andalusí, morisca-andalusí o contemporánea. Por ejemplo, *būža* "boda, fiesta de la celebración o palanquín donde se lleva a la novia" es un préstamo andalusí, que a su vez procede del latín *pŏdĭum* (cf. Corriente, F. 1997. *A Dictionary of Andalusi Arabic*. Leiden – New Cork – Köln, Brill, p. 70) o *qniyya* "coneja", préstamo del latín *cŭnīcŭlus* "madriguera, galería subterránea" (cf. Corriente, F. 1997: 445). Estas dos voces aparecen en la segunda lista y deberían de haber figurado en la de préstamos andalusíes. En algunos casos, la etimología propuesta no parece muy acertada: es el caso de la voz vista anteriormente, *būža* < *boda*, o *sārūt* "llave" < *cierre*; esta voz procede del bereber *tāsārūt* "llave", aunque también se ha propuesto como origen el español *cerrado* (cf. Heath, J. 1989. *From Code-switching to Borrowing: A Case Study of Maroccan Arabic*. (*Foreign and diglossic mixing in Moroccan Arabic*) London and New York; Routledge and Kegan Paul International, nº C-629). Quizás este desacierto en las etimologías hubiera sido subsanado con una ampliación bibliográfica que incluyera estudios actuales sobre el árabe marroquí, publicados desde finales de los años ochenta y hasta nuestros días.

Con este libro, el autor pretende también hacer ver cómo los préstamos del español al árabe marroquí y el *arabespañol* servían para un mejor entendimiento entre las dos culturas y, a su vez, era fruto de la convivencia cotidiana de dos pueblos. Que el ayuntamiento de Granada haya publicado la obra de Berdonés supone un reconocimiento a la labor que ejercieron traductores e intérpretes españoles como él durante el Protectorado y una contribución al estudio del árabe marroquí. Otras iniciativas se están llevando a cabo en este sentido, como por ejemplo la próxima publicación de la obra de José Aguilera Pleguezuelo, *Breve gramática de Hasanía y diccionario de árabe dialectal del Sáhara Occidental y de Mauritania*, editada por la Diputación de Málaga.

Francisco Moscoso García
Universidad de Cádiz

FERIA GARCÍA, Manuel C. *Diccionario de términos jurídicos árabe-español*. Barcelona: Ariel, 2006, 414 págs.
EL GHAZOUANI, Abdellatif Aguessim. *Diccionario jurídico español / árabe*. Granada: Comares, 2006, 195 págs.

Resulta curioso por una parte y alentador por otra que en las mismas fechas hayan visto la luz dos trabajos lexicográficos dedicados al campo jurídico en la combinación lingüística árabe español después de larguísimos años de carencia de obras de este tipo. En ese sentido, no puede hacerse otra cosa que saludar y dar la bienvenida a ambos diccionarios, pues sin duda son herramientas de trabajo imprescindibles para quien se las ve a diario con textos jurídicos redactados en una de las dos lenguas o, aún más, para quien debe llevar a cabo la siempre ingrata tarea de verter a una de las dos lenguas un texto concebido en la otra, sin olvidar la vertiente oral de este tipo de labor, desarrollada a menudo con cierta precariedad de medios en juzgados, comisarías y prisiones. Las dificultades de tal tarea estriban básicamente en la falta de equivalencia nominal y efectiva en instituciones, ordenamiento, procedimientos y normativa legal en los sistemas de España y los de los países árabes, pues cada uno de ellos hunde sus raíces en una tradición diferente y se ha desarrollado de forma particular. En los tiempos que corren, el contacto entre ambos sistemas es, tanto por necesidad como por otras razones, cada vez más estrecho. Y además del contacto, se hace precisa también la colaboración en diversos ámbitos, no sólo en el terreno de la extradición y de la inmigración, sino también en el del trabajo orientado a aunar esfuerzos, por ejemplo, en cooperación y modernización del sistema judicial, de lo que son buena muestra iniciativas como la del proyecto ADL[(3)] para el fortalecimiento y modernización de la Administración de Justicia de Marruecos. En este sentido, los diccionarios de Feria y El Ghazouani vienen a cubrir un vacío lamentable y merecen por lo tanto toda nuestra consideración y aplauso. Además, se complementan el uno al otro. Ambos, es necesario recalcar, hacen especial hincapié en Marruecos; el de Feria, por estar decididamente orientado a facilitar la labor de comprensión de textos marroquíes de derecho privado y civil, y el de El Ghazouani, por partir de presupuestos relacionados con la extranjería y las equivalencias entre el ordenamiento jurídico español y el marroquí.

(3) Véase al respecto http://www.proyectoadl.com

El Ghazouani

Pero vayamos por partes. Comencemos por el Diccionario de El Ghazouani, prologado por Miguel José Hagerty. Se trata de ofrecer los equivalentes árabes de los términos frecuentes en la legislación y el ordenamiento jurídico españoles.

El formato elegido, incluyendo tamaño de letra, espaciado, presentación de las entradas y demás detalles que en un diccionario encierran bastante más importancia de lo que parece, resulta bastante claro, lo que hace relativamente sencillo hallar la palabra deseada y, con un golpe de vista, dar con las equivalencias árabes propuestas. Se echan a faltar, eso sí, algunos elementos propios de toda obra lexicográfica moderna, y encaminados a facilitar la consulta del lector, que podrían haber mejorado el aspecto general de esta obra. El primero de ellos es el de incluir en las cabeceras las voces guía, generalmente correspondientes a la primera y última palabra de cada página, de manera que se agilicen las búsquedas. Otra cuestión es la de la organización elegida por El Ghazouani, que presenta el material sin la habitual división en dos columnas que utilizan los diccionarios, por un lado con la idea de ahorrar espacio, y por el otro la de facilitar la presentación del material léxico. El resultado es aceptable, pero quizá se podría haber adecuado el formato a lo usual en este tipo de obras lexicográficas modernas.

En cuanto al alcance y tamaño del diccionario, puede decirse que lo aproximan más bien a un glosario extenso, o a un diccionario de iniciación o introducción. Son 195 páginas a una sola columna con tamaño de letra y espaciado relativamente amplios. En líneas generales, puede decirse que como introducción al campo de la terminología jurídica resulta de gran utilidad. Los equivalentes árabes están escogidos con bastante acierto y precisión, aunque a menudo resultan demasiado sucintos y esquemáticos. En suma, se trata de un trabajo que, por novedoso y prometedor, debe acogerse con entusiasmo y puede convertirse en una herramienta práctica para los interesados en el campo del derecho y la traducción de los textos especializados.

Dicho esto, me gustaría señalar algunas deficiencias que se detectan en la obra de El Ghazouani, proponiendo algunas mejoras que podrían contribuir a producir una edición futura ampliada y corregida de mayor empaque, que pudiera convertirse en una obra de referencia de gran valor.

Lo primero es que, debido sin duda al alcance limitado del diccionario, faltan una serie de términos que se me antojan importantes en el ordenamiento

jurídico y legal español. Sin pretensión de exhaustividad, señalaré, por orden alfabético, los siguientes: aborto, abstención, acoso, albacea, alevosía, alusión, arbitraje, arrendador, ausencia (*in absentia*), casuística. catastro, censo, circunscripción, conculcación, conculcar, deposición, escrutinio, estafa, excarcelación, formal, género, incomunicado, incomunicación, juzgado de guardia, libertad condicional, maltrato, monitorio, premeditación, *quorum*, reposición, rescindir, secuestro, señoría, separación, soborno, sobrevenido, subarrendar, subasta, subjetivo, subrogación, sustentar, taquigrafía, testaferro, trasgresión, tratamiento, venia, veto, violación, violencia de género, voto en blanco, voto nulo, vuecencia.

Faltan algunas instituciones claves en el sistema jurídico español, como Audiencia Nacional y Consejo General del Poder Judicial. En este mismo sentido, quizá algunos términos muy importantes no presentan suficiente desarrollo léxico ni suficientes ejemplos, como sucede con entradas del tipo de *elección*, o *juez*, donde se citan sólo tres tipos diferentes de jueces, frente a los quince que aparecen en el Diccionario de Feria.

Algunas observaciones de detalle sobre el contenido de ciertas entradas, o sobre algunas deficiencias observadas en cuanto a las equivalencias léxicas, con propuestas de mejora, son:

En *abandono* falta el reflejo de la idea de la persona que ha sido abandonada o desatendida (مهمل, إهمال). En *arresto*, además del valor que se le da de عقوبة السجن, debería figurar el de اعتقال, y también se esperarían equivalencias de figuras tan conocidas como las del *arresto domiciliario* y el *arresto preventivo*. *Abstener* es citado impropiamente como verbo transitivo, pues en la actualidad domina completamente el uso del pronominal *abstenerse*. En *acordar*, al menos como verbo transitivo, sobra la equivalencia تذكّر. En *adhesión* aparece el *maṣdar* تشبث como تشبت, con oclusivización de la interdental, lo cual es, de no tratarse de mera errata, reflejo del conocido fenómeno dialectal frecuente en Marruecos, además de en otras áreas del mundo arabófono. En *denunciante* aparece únicamente واش, cuando se esperarían equivalentes que apuntaran a la persona que presenta una denuncia o entabla una querella. En democratización no se recoge la voz دمقرطة, de uso hoy bastante extendido. La traducción de *derecho a la asistencia jurídica gratuita* que se ofrece, a saber, الحق في الإعفاء القضائي المجاني , no parece demasiado ajustada, siendo preferible algo como الحق في المساعدة القضائية المجانية o bien الحق في الإعفاء عن الرسوم القضائية. En las voces *ejecución* y *ejecutar* falta el sentido de dar muerte al

condenado (الإعدام). La definición de *empadronado* es demasiado esquemática e imprecisa (مسجّل). La entrada *escritura* es excesivamente escueta dada la importancia del término, limitándose a dar como equivalentes سند, que suele tener un ámbito de aplicación más restringido, con el valor de "comprobante, pagaré, bono, etc." y ملكية , que no hace referencia en sí al documento, sino al efecto de la propiedad. Aquí habría cabido incluir, por ejemplo, رسم y وثيقة, aclarando con ejemplos la diferencia entre escritura privada y escritura pública, o incluso citando varios tipos de escritura (compraventa, registro, donación, permuta,...). En *global* se echa a faltar el neologismo شمولي. En *gratis* se señala, sorprendentemente, que se trata de un adverbio latino, cosa que es cierta etimológicamente, pero no en sincronía, y es evidente que este diccionario no tiene pretensión etimológica. En la voz *observación* únicamente se ofrece el equivalente رصد, cuando se esperaría la acepción correspondiente a ملاحظة. En *oficio* falta la equivalencia correspondiente a la acepción de comunicación escrita. En la entrada *parte* no figura, al menos en singular, la equivalencia más común, طرف. En *personarse* habría sido preferible incluir حضر o مثل en lugar de تقدم. En la entrada *poder* no figura la acepción de *poder notarial*, importante y frecuente en el terreno del derecho privado. En *sancionar* falta el sentido de penar o castigar. La voz *tasación* presenta tres equivalentes: رسم, ضريبة y فرض, pero ninguno de los tres da la idea más precisa de fijar un precio (تسعير, por ejemplo). Y, sin embargo, sí que aparece correctamente reflejada la equivalencia de *tasador* (مسعّر). El término *testigo de buena fe* está traducido, a nuestro parecer impropiamente, como شاهد سابق. La equivalencia ofrecida para *tipo* resulta muy escasa, pues aparece únicamente فئة. En la entrada *territorial*, se traduce *integridad territorial* como حوزة المملكة, lo que resulta poco claro. Sería quizá más apropiado algo como وحدة ترابية, expresión muy en boga en Marruecos. En *temerario* se traduce poco acertadamente *juicio temerario* como سوء الظن . En *tráfico* falta el sentido de tráfico rodado o de vehículos (مرور)

Otros errores detectados tienen que ver con los índices morfológicos, con las equivalencias gramaticales, o con cuestiones de detalle relativas a ortografía:

El uso del grafema *hamza* colocado debajo de la letra *alif* cuando la vocal correspondiente es una *kasra* (i). Sabido es que en algunas imprentas del mundo árabe se tiende a generalizar su uso, o a eliminarlo de raíz, pero lo propio es utilizar el grafema cuando se trata de una *hamza* con realización fonética plena (*hamzat al-qaṭ'*) y no reflejarlo cuando se trata de una *hamza* de enlace (*hamzat al-waṣl*) sin plasmación fonética. El Diccionario de El Ghazouani no es

sistemático al respecto, pues, en los casos del *maṣdar* de verbos derivados de formas VII, VIII y X, en los que no se debe reflejar el grafema, éste aparece de forma casi aleatoria (véase por ejemplo en la página 6. إشترى y إعترف frente a افترض y اكتسب . Hay también algunos casos en los que un adjetivo es traducido al árabe en femenino, cuando lo habitual, y lo que se practica en esta obra, es dar la forma no marcada, la del masculino. Por ejemplo, en *extremo, laboral, mueble, sancionador/ra, válido/da* y *uniprovincial*. En ocasiones se identifica como adjetivo algún término que también funciona como sustantivo, cosa que sucede en *sumario*, que se identifica como adjetivo, pero de cuyo valor como sustantivo se dan también los equivalentes. Lo mismo ocurre en *sujeto* o en *objetivo/va*. En *servicio* sucede, como en algunas otras entradas, que se identifica como un nombre masculino, y en singular, pero las equivalencias corresponden al plural. Algunas erratas observadas son *prescendir* por *prescindir*, *condenenatorio* por condenatorio, *crímen* por crimen y *fizcalización* por *fiscalización*. La entrada *gubernativo* está repetida, pues aparece en el lugar que le corresponde y además tras *gubernativo*.

Todas las observaciones precedentes han sido incluidas aquí con la idea de mejorar el trabajo de El Ghazouani, en el caso de que vean la luz futuras ediciones o ampliaciones del mismo, cosa de todo punto deseable. Pero ello no resta mérito a esta obra pionera, que puede convertirse, sin duda, en un punto de partida útil, en un glosario de iniciación en manos de quienes ponen su empeño en acercarse a los riquísimos léxicos jurídicos de ambas lenguas, el árabe y el español.

Feria

El diccionario de Manuel Feria, que coincide en el año de su aparición con el de El Ghazouani, presenta sin embargo características bien distintas. En primer lugar, ha de observarse que hay una notable diferencia en el tamaño y alcance de ambas obras. La de Manuel Feria se extiende a lo largo de 414 páginas organizadas en dos columnas, con lo cual es evidente que la riqueza del contenido, las acepciones y fraseología incluidas en cada entrada principal han de ser lógicamente mayores y más abundantes. En segundo lugar, el planteamiento del que parte Feria es muy diferente. Tal como se detalla en la introducción, se trata de un trabajo "de campo", cuyo contenido ha sido tomado directamente de textos marroquíes reales, entre los que se incluyen leyes, jurisprudencia, formularios adulares y convenios internacionales, con especial

énfasis en la Ley de Familia, la célebre *Mudawwana* promulgada en 2004 y en otras leyes conexas. También se ha trabajado con diversas escrituras adulares reales, entre ellas las de actas de matrimonio, que provocan, dicho sea de paso, verdaderos quebraderos de cabeza para los traductores, por estar en muchas ocasiones escritas de puño y letra en apretadísimo formato y por reflejar una práctica escritural tan anclada en la tradición y tan alejada de las prácticas del derecho moderno al uso.

El aspecto que más debe destacarse del trabajo de Feria es la enorme riqueza, rigor y precisión en las equivalencias en español de los términos jurídicos árabes. Como explica el autor, estas equivalencias beben de fuentes heterogéneas: las del mundo profesional de la traducción, las de la práctica legal francesa o española, y las más personales del autor. Es realmente estimulante encontrarse, al manejar este trabajo, con tan amplio abanico de equivalencias de los términos árabes, cosa que facilita no poco la labor del traductor. Pero no sólo hay un especial empeño en ofrecer las diversas acepciones que puede tener en español el término árabe, sino que a continuación aparecen numerosos y detallados ejemplos tomados de textos reales. Y ahí radica quizá la gran virtud de este trabajo: no se trata de una mera recopilación de elementos léxicos con sus equivalencias teóricas y formales, sino que está permanentemente ligado a la realidad textual. Los distintos tecnicismos aparecen así unidos unos a otros, tal como aparecen en los textos jurídicos y, además, con un manejo pulcro y ponderado del lenguaje jurídico en la lengua de destino, el español. En este sentido no puedo hacer otra cosa que manifestar con entusiasmo que el diccionario de Manuel Feria es un auténtico regalo, una preciada joya.

Ya se ha hecho alusión a que esta obra está decididamente orientada al mundo del derecho marroquí. Se trata de una opción legítima, sin duda, por ser Marruecos el país árabe que nos toca más de cerca, por ser la fuente principal de los textos jurídicos con los que se trabaja en España, y por ser también el país con el que mayor número de convenios y de programas de cooperación se establecen en este terreno. Dicho lo cual, entiendo que habría sido deseable introducir un subtítulo en el que se especificara esta realidad, la de que el diccionario recoge fundamentalmente términos marroquíes, de modo que el usuario sepa ya a qué atenerse antes de empezar a manejar la obra.

Hay, como en toda obra humana, algunos aspectos mejorables y que me gustaría señalar aquí, no con el ánimo de menoscabar el valor del trabajo, sino con el de contribuir a perfeccionarlo en futuras reediciones o ampliaciones. La

ya indicada riqueza del contenido léxico incluido nos exime prácticamente de señalar carencias en ese sentido. Únicamente se echa en falta la inclusión de algunas voces. La primera de ellas es el término جهة con el valor de región o comarca, término muy utilizado en la complicada distribución administrativa del territorio marroquí, en el que se habla a menudo, por ejemplo de la – جهة طنجة تطوان. En segundo lugar, sorprende que, aunque el diccionario no esté orientado al derecho procesal, falte un término tan frecuente en este campo como اعتراض "objeción, oposición", con el correspondiente verbo اعترض، يعترض. Tampoco aparece, y entiendo que sería oportuno que lo hiciera, la voz انتهاك, con su verbo انتهك، ينتهك, con el sentido de ""violación [de la ley]". Tampoco aparecen algunos términos típicos del derecho procesal, como por ejemplo من غير ذي صفة, es decir, sin capacidad o representación jurídica. Otra voz ausente del diccionario es عنف "violencia", junto con معنّف "violentado, objeto de violencia". Otra ausencia detectada es la de los dos plurales de نظام "sistema, ordenamiento, organización, etc.", a saber, أنظمة y نُظُم , cada uno de ellos con un ámbito de uso diferente. Pero, reitero lo dicho, las ausencias son las menos, las presencias las más.

Hay una cuestión que es necesario señalar para completar esta valoración del trabajo de Feria. Desgraciadamente, la enorme riqueza interna y la gran precisión léxica de la que hace gala esta inestimable obra no se ven acompañadas del mismo cuidado en lo que atañe a los aspectos formales que, como ya he apuntado antes, tienen en el mundo de la lexicografía mucha más importancia de la que en principio se les concede. En este sentido, la obra reseñada presenta una serie de deficiencias que merecerían ser subsanadas, siempre con la idea de hacer más asequible la consulta y manejo del diccionario. No me refiero a la organización alfabética de las entradas, en línea con lo que se suele hacer en los glosarios y léxicos bilingües modernos especializados, y que me parece legítima, aun cuando un arabista prefiera seguramente el orden tradicional de raíces por la facilidad que ofrece para comparar valores diferentes de formas morfológicamente emparentadas. No. Me refiero a una serie de aspectos más formales que requieren comentario.

En primer lugar, hay una casi total falta de grafemas auxiliares en el texto árabe, excepción hecha del grafema de la reduplicación consonántica, la *šadda*, que, dicho sea de paso, no se utiliza de forma consistente, como puede verse en la página 85, donde los verbos بدّل y برّز la llevan en la forma del perfectivo, mientras que la forma del imperfectivo, es decir, يبدل y يبرز carecen de ella. Es

posible que se haya decidido optar por utilizarla únicamente en la primera voz de cada entrada, la que está en negrita, pero ello debería advertirse. Y la cuestión del uso de grafemas vocálicos auxiliares no es baladí, puesto que permitiría diferenciar fácilmente, y de un golpe de vista, diferentes categorías gramaticales árabes, como verbos y nombres. Es el caso de, entre otros muchos y por ejemplo, نطق y نطق (página 388), el primero de ellos interpretado como verbo y el segundo como sustantivo. Esa falta de diferenciación hace más engorrosa la tarea de consulta.

Ligado a este punto está otro, el de la total ausencia de marcadores morfológicos. No hay, por ejemplo, indicaciones de que un término está en plural, de cuál es el género o el número de los sustantivos. Y éstos son aspectos en los que la lexicografía moderna ha ido incidiendo cada vez más, puesto que facilitan el orden y la claridad en la presentación del material léxico, y tienen una utilidad funcional nada despreciable.

Otra carencia detectada es la de una lista con abreviaturas, o una nota de uso en la que se especifiquen cuál es la pauta seguida en la ordenación de las entradas, cuáles son los criterios seguidos en el orden de las mismas. En fin, una serie de pistas y aclaraciones que permitan un manejo más fácil del diccionario.

Tampoco se incluyen las habituales llamadas de cabecera a la primera y a la última entrada de cada página, cosa que, como he indicado antes, resulta de gran utilidad cuando se hacen búsquedas rápidas de un término concreto. Las dos columnas en las que está dividida cada página no siempre terminan a la misma altura, lo que afea la presentación de la página. Se trata de una cuestión meramente formal y que sin duda tiene que ver con detalles informáticos que suelen tener solución, aun por intrincada que ésta sea. Es bien sabido que los procesadores de texto más en uso presentan algunas carencias en casos muy concretos, como por ejemplo en la disposición en dos hemistiquios del verso árabe, tan difícil de reproducir a partir de esos procesadores. Y, al hilo de esta cuestión, hay otra que no se puede pasar por alto: la dirección del párrafo en este diccionario es siempre de derecha a izquierda, a la árabe. Se ha debido elegir este sistema por comenzar las entradas con la voz árabe, naturalmente. Sin embargo, esto provoca que en líneas donde solo hay texto español, que son muchas, y éste no cubre la totalidad del espacio, queden palabras "colgadas" a la derecha, lo que hace un efecto estético llamativo y poco elegante. Este problema tiene que ver con la aparente incapacidad de los procesadores de texto de indexar un párrafo en ambas direcciones simultáneamente, con lo cual el autor

ha tenido que optar por una de las dos direcciones, de derecha a izquierda o de izquierda a derecha, eligiendo la primera, al contrario de lo que otras obras lexicográficas suelen hacer. El resultado es un tanto chocante.

Para resumir, la obra de Feria es magnífica, enormemente útil y rica. Los traductores del árabe al español, los investigadores del derecho y los interesados en general por este campo científico están de enhorabuena, pues cuentan desde ahora con una herramienta valiosísima para acometer su tarea. Es una lástima que la presentación y los aspectos formales no hayan recibido el mismo cuidado, rigor y exquisitez que se ha dedicado al contenido del trabajo, porque sin duda el trabajo de Feria lo merecía.

Ignacio Ferrando Frutos
Universidad de Cádiz

FERNÁNDEZ PARRILLA, Gonzalo. *La literatura marroquí contemporánea. La novela y la crítica literaria*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla – La Mancha, 2006, 387 págs.

En la bibliografía en lengua española en torno a la literatura marroquí, el libro de Fernández Parrilla marca un punto de inflexión en el renovado interés por la literatura de Marruecos. Tras diluirse el interés por lo marroquí en España después de 1956, fecha de la independencia de Marruecos, signo de que los estudios africanistas se sustentaban en el cañamazo de la aventura colonial de entonces, la llegada de la década de los setenta vino acompañada de un nuevo giro que rompía el monolitismo de un arabismo hispánico opaco por lo general a todo lo que no fuera Alándalus y su entronque con la historia de España. Este giro vino impulsado por la publicación del ya clásico *Encuesta sobre la literatura marroquí actual* (IHAC: Madrid, 1975) de Fernando de Ágreda Burillo, y seguido un lustro más tarde por la obra *Literatura y pensamiento marroquíes contemporáneos* (IHAC: Madrid, 1981), obra colectiva y de referencia, epítome y canto del cisne de esta nueva tendencia, que vivió un nuevo eclipse hasta los noventa, cuando aparecen *La obra narrativa de Janata Bennuna* (1898), de Guadalupe Sáiz Muñoz *Aproximación al relato marroquí en lengua árabe (1930-1980)* (1998) de Fernando Ramos López y *La identidad del teatro marroquí* (1992), de Zouhair Louassini. Hay que puntualizar aquí que

nos referimos exclusivamente a monografías sobre la literatura en Marruecos, puesto que estos hitos vinieron siempre acompañados de diversos artículos y estudios, surgidos en un primer momento en la revista *Almenara*, muchas veces de la mano del mencionado Fernando de Ágreda, y ya en los noventa con las actividades del Grupo de Investigación *Estudios Árabes Contemporáneos* de la Universidad de Granada (la citada obra de Louassini surge en el marco de este grupo), que inicia un interés que ha ido creciendo en los ámbitos españoles. Desde entonces, el interés por la literatura marroquí no ha dejado de aumentar.

Lo destacable de esta obra de Fernández Parrilla es que se trata, en primer lugar, de una monografía sobre la literatura en Marruecos, algo nada común en el ámbito de los estudios sobre nuestro vecino del sur, donde lo que abunda es el marchamo *socioloquesea* como garantía para despertar el interés de aquellos preocupados por la sociopolítica, la sociocultura o la socioeconomía del mundo árabe o de una parte de él, cuyo público no siempre se restringe al meramente universitario. La excepción la encontraríamos en los estudios lingüísticos y dialectológicos, donde los manuales dedicados al dialecto marroquí han gozado, y seguirán gozando, del interés de un público fiel que supera el ámbito de lo meramente universitario y académico. La literatura marroquí, si exceptuamos lo que toca a las traducciones al español, parece haber suscitado menos publicaciones que el dialecto marroquí o que la historia o la *sociopolíticacultural* marroquíes. Probablemente no podrá ser de otra manera si sumamos el factor *público potencial* al de *especialización investigadora*, que compartiría, por ejemplo, con los estudios dialectológicos, y que hace, a la postre, que la publicación de obras sobre este campo se circunscriba a las editoriales universitarias; lo mismo cabría decir de la literatura nacional de cualquier otro país árabe, obligadas a ser capítulos de obras sobre la literatura árabe en general.

Por todo lo dicho, entra dentro del orden natural de las cosas que una obra sobre la novela marroquí, su génesis y desarrollo, y sobre el papel de la crítica literaria marroquí en su proceso de formación y canonización, haya sido en su origen una tesis doctoral, y que su publicación, tras su adaptación para un público interesado algo más general, se haya producido en una editorial universitaria.

La primera parte de la obra, dedicada a la génesis del género novelístico en la literatura marroquí, consta de cinco capítulos. En ellos Fernández Parrilla indaga en los orígenes de la *salafiyya* y la *nahḍa* en Marruecos, inspiradas éstas

en sus homólogas orientales aunque surjan ya en fecha tardía, a principios del siglo XX. Explora lo que denomina "la infraestructura de la *nahḍa*", a saber, la emergencia de una plataforma de expresión tan peculiar y tan poderosa como la prensa, las reformas educativas y el surgimiento de un sistema de enseñanza moderno, y la actividad traductora; todo ello con el trasfondo de la experiencia reformista de Levante y la experiencia colonial.

Así, la secuencia argumentativa nos lleva desde lo general a lo particular, y partiendo de las bases socioculturales y políticas, pasamos sucesivamente por las características de la *nahḍa* literaria marroquí y las transformaciones del sistema literario local con la emergencia de nuevos géneros (teatro, nuevos géneros narrativos, el artículo periodístico, literario y político) y el anquilosamiento de otros (la *maqāla*, por ejemplo), así como el reflejo de todo ello en los estudios literarios (campo éste que se trata con más detalle en la segunda parte del libro).

En esta primera parte el tercer capítulo es ligeramente más extenso que el resto de los cinco de esta primera parte, y está dedicado a los primeros ejemplos de intentos de textos precursores de la novela, fácilmente separables en dos grupos: los autobiográficos y los históricos. En el primer grupo destacan como obras pioneras *al-Zāwiya* [*La zagüía*] (1942) de Tuhami al-Wazzani, y *Fī l-ṭufūla* [*De la niñez*] (1956) de Abdelmayid Benyellún. La primera cayó durante largo tiempo en un relativo olvido, del que fue finalmente rescatada en los años ochenta gracias al empeño de los críticos marroquíes Ahmad al-Yaburi y Ibrahim al-Jatib, y ha acabado de manera difusa en el canon de la novela marroquí, donde la escuela marroquí suele incluir, no sin polémicas teóricas, obras autobiográficas difícilmente clasificables como de ficción. Es *La zagüía* un texto híbrido entre la autobiografía, la biografía y la *fahrāsa*, que aúna elementos del sistema de géneros anterior y de los nuevos géneros literarios emergentes, y quizás el primero en Marruecos que introduce elementos ficcionales en el molde de la autobiografía. *De la niñez*, por su parte, gozó desde el principio de un peso indiscutible en el canon literario marroquí, y durante mucho tiempo fue considerada la novela fundacional marroquí, pese al hecho evidente y destacado por la crítica ya en los ochenta de que se trataba de una autobiografía, y no estrictamente una novela. La solución intermedia parece haber sido aceptar el híbrido novela-autobiografía, en la línea de la "autobiográfica implícita" tan preciada en el sistema literario árabe moderno después de *Los días* de Taha Husein, vinculado a su vez, a la larga tradición de

obras autobiográficas de la literatura árabe. Por otro lado, los intentos narrativos históricos, tanto los cuentos en un primer momento, como los primeros ejemplos de novela histórica en Marruecos, han de vincularse al fenómeno de la literatura emergente y la formación de la identidad nacional. Constata Fernández Parrilla que "tras la independencia, esta corriente desaparece y deja paso a la realidad y al presente". Si a ello unimos el hecho de que la autobiografía y sus géneros adyacentes también pueden ser relacionados con la construcción de la idea de nación al reflejar el recorrido vital de personas cuyas vidas y momentos históricos merecen ser contados, el libro de Fernández Parrilla se convierte en realidad en un estudio y crónica no tanto de la novela marroquí en su conjunto como de su nacimiento y consolidación. A esta sensación contribuye el hecho de que las novelas estudiadas se encuentran dentro del período comprendido entre 1942 y 1972, respectivamente las fechas de publicación de *La zagüía* y *al-Mar'a wa-l-warda* [*La mujer y la rosa*], de Muḥammad Zafzāf, y *al-Ġurba* [*El extrañamiento*], ᶜAbdallāh al-ᶜArwī (Laroui); es decir, se aborda el periodo que media entre el surgimiento del primer texto con rasgos novelísticos, sin ser una novela plenamente, y la publicación de las primeras novelas que se apartan y superan la tendencia nacionalista y de realismo nacionalista imbuida del empeño por la construcción de una literatura nacional, para adentrarse en el ámbito de la novela experimental en su estructura y social-realista en lo temático.

La segunda parte del libro de Fernández Parrilla está dedicado a la actividad crítica y teórica de la reflexión en Marruecos en torno a la novela desde la independencia del país y el arranque del género hasta el estado de la cuestión en estos momentos. Es en este apartado donde destaca la importante labor de seguimiento de esta actividad a través de los artículos de prensa ("La historia de la cultura se ha venido construyendo sobre libros, y no sobre artículos de prensa") y donde el autor del estudio pone de evidencia, mediante el ejemplo marroquí, el peso de la actividad teórica y práctica de la crítica de los intelectuales sobre la configuración de este género (y de cualquier otro) y aún sobre la propia actividad artística. Se divide esta segunda parte en tres grandes capítulos en los que se aborda, sucesivamente, la reflexión en torno a la naturaleza de la novela en el contexto nacional marroquí (es decir, si es un género importado de Occidente o no, etc.), los primeros ensayos sobre el género, y la configuración progresiva del canon y las transformaciones ulteriores. En este sentido, el caso marroquí resulta especialmente diáfano, por cuanto la producción novelística fue reducida hasta comienzos de los años

ochenta (para despegar numéricamente a partir de entonces), mientras que la producción crítica fue siempre, entonces y ahora, relativamente importante. Se deja ver con claridad que en la literatura marroquí desde los cincuenta hasta la actualidad ha sido moneda común que el creador fuera al tiempo creador, crítico y político (el caso de Gallab es el más palmario), o crítico y creador (Muhammad Berrada, Al Shawi, etc.). De este modo, las modas en lo creativo, las tendencias en lo teórico, y los intereses ideológicos, se entremezclan. Así, en una primera etapa, si lo prioritario en el periodo de euforia postindependencia era la creación de una literatura nacional, la novela debía acompañar ese compromiso nacionalista con un realismo nacionalista en lo temático y lo estético; y si a principios de los setenta el marxismo influenciaba decisivamente las tendencias críticas, tras el agotamiento de la euforia nacionalista, la novela alumbra una estética de realismo social y los críticos cuestionan el canon entonces vigente (de raigambre nacionalista), de modo que obras consagradas son ahora puestas en solfa por no responder al principio del compromiso con la realidad social. Más tarde, a mediados de los ochenta y ya en los noventa, el estructuralismo genético inspirado en Goldmann y el formalismo de corte bajitiniano marcarán otros derroteros.

En cada uno de estos vuelcos y tendencias el canon de la novela en Marruecos sufrió variaciones, retrocesos y ampliaciones. Una de las cuestiones más interesantes fue la del texto fundacional del género. *De la niñez* fue desde su publicación como libro saludado con euforia nacionalista como ese texto primero; más tarde, en la década de los ochenta hubo intentos serios de sacarlo de dicho canon al ser considerada una autobiografía, problema que se resolvió de alguna manera al asumirse por parte de la crítica marroquí el carácter autobiográfico de muchas e importantes novelas marroquíes o, visto de otro modo, el gran peso de lo ficcional y novelado en el género autobiográfico. Como afirma Fernández Parrilla, "[e]n Marruecos, las fronteras entre ambos géneros han sido especialmente permeables. […] Desde que a finales de los sesenta se iniciaran los estudios sobre la novela, encontramos afirmaciones que aseguran que uno de los tipos de novela más importantes en Marruecos es la autobiográfica". Sin embargo, en los ochenta los teóricos marroquíes, al igual que gran parte de la crítica literaria en otras latitudes (léase, Europa, o Francia más concretamente), se dividirán entre quienes consideran que si una obra cumple el pacto autobiográfico, habrá de ser considerada autobiografía, y no novela (como Baḥrawī, quien afirmará que *De la niñez*, por tanto, no es novela),

y entre quienes consideran que la autobiografía es una forma de ficción. Este dilema parecerá resolverse con la propuesta de Mohammad Chukri de calificar su obra *El pan desnudo* como "autobiografía novelada". Fernández Parrilla llega a calificar la literatura marroquí como "el reino de la autobiografía novelada". Finalmente, ya avanzada la década de los ochenta, las tendencias formalistas, la influencia de la semiótica, la narratología de Genette y los estudios bajtinianos, que de alguna manera confluyen en la idea de que el origen de la novela como género habrá que buscarlo en el seno y evolución de la propia literatura, y no estrictamente en elementos como la lucha de clases o en una "épica burguesa", se uniría a una antigua inclinación, y aspiración, presente tanto en la crítica literaria marroquí como en la árabe en general por afirmar el carácter endógeno de la novela. No es que se llegue de nuevo a este extremo, puesto que se admite el carácter nuevo e importado de la novela, pero todo ello resulta en una "ampliación retroactiva" del canon y de los listados bibliográficos sobre la novela para incluir, por ejemplo en un listado presentado en 1984 el Congreso de la Unión de Escritores Marroquíes, *al-Rihla al-Marrakushiyya*, de 1930, y, por primera vez, *La zagüía*.

La literatura marroquí contemporánea es, por todo lo dicho, una obra importante en el panorama español de los estudios sobre Marruecos e imprescindible en lo relativo a su literatura. Lejos de ser un mero repaso enumerativo a las obras de un género, resulta ser una crónica e historia de la actividad novelística marroquí en sentido extenso, tanto de sus creadores como de sus críticos, en sus novelas y sus revistas literarias. La naturaleza originariamente académica de este trabajo se entrevé quizás en la única pega que se le pueda hacer, al menos a bote pronto, y es una cierta reiteración de contenidos que, aunque justificada a veces, deja en el lector muchas veces una sensación de relectura y repaso. No obstante, este carácter académico se muestra asimismo en una de sus virtudes, a saber, la exhaustiva bibliografía sobre la que está sustentada, en la que abundan no sólo las obras más al uso sobre la cuestión, sino también bibliografía de difícil acceso y multitud de artículos producto de la actividad crítica marroquí en torno a la novela repartidos por los suplementos culturales de la prensa a lo largo de décadas.

Francisco Manuel Rodríguez Sierra

Homenaje a Fernando Valderrama Martínez. Selección de sus separatas. Edición de Mª Victoria Alberola Fioravanti. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional (Col. Ciencias y Humanismo), 2006, 344 págs.
AGUILERA PLEGUEZUELO, José. *Diccionario español-árabe hasanía*. Málaga: Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, 2006, 72 págs.

El azar ha querido que estas dos obras –bien distintas en su contenido– vean la luz en 2006, año en el que se conmemora el cincuenta aniversario de la desaparición del Centro de Estudios Marroquíes de Tetuán, nexo de unión clave entre sus dos autores y motivo por el cual hemos decidido hacer esta reseña al alimón. Nacido en 1929 como Academia de Árabe de Tetuán, tomó su definitiva denominación en 1938, erigiéndose en el centro de formación de la posguerra española de toda una generación de arabistas de campo, calificados –en tono a veces no muy positivo– como africanistas, arabistas menores o marginales. No es éste el lugar apropiado para extendernos sobre la historia y actividades de este centro, pero a grandes rasgos diremos que no sólo fue el centro de capacitación del personal civil y militar que trabajaba para la Administración de la Zona del Protectorado español en el norte de Marruecos, en especial de los integrantes del Cuerpo de Interpretación de Árabe y Bereber, sino que desarrolló al tiempo una nada desdeñable labor cultural y científica en el campo de los estudios árabes y del hispanismo que habría aún hoy que reivindicar: los estudios, manuales, ediciones o traducciones realizadas por sus profesores (Alfredo Bustani, Musa Abbud, Nayib Abumalham, Abderrahim Yebbur, entre otros) y algunos de sus alumnos esperan aún el reconocimiento y rescate por parte de la comunidad científica actual(4). Por tanto, la publicación de estas dos obras, aunque sea por capricho de la fortuna, viene a rendir merecido homenaje

(4) El Centro de Estudios Marroquíes de Tetuán ha sido objeto de atención como centro de formación de los traductores e intérpretes del Protectorado en las tesis doctorales de Manuel C. Feria García (*La traducción fehaciente del árabe: fundamentos históricos, jurídicos y metodológicos,* Universidad de Málaga, 2001) y Murad Zarrouk (*España y sus traductores en Marruecos (1859-1936). Contribución a la historia de la traducción,* Universidad Autónoma de Madrid, 2002). Un estudio más detenido de este centro en esa misma línea está siendo desarrollado por Juan Pablo Arias y Manuel C. Feria (*De profesión: traductor de árabe. Memorias del Cuerpo de Interpretación de Árabe y Beréber*, en prensa). Una vista panorámica sobre el Centro de Estudios Marroquíes la ofreció el propio Fernando Valderrama en su extensa obra *La acción cultural de España en Marruecos*. Tetuán: Editora Marroquí, 1956.

a este centro en las personas de sus respectivos autores.

La vinculación de Fernando Valderrama Martínez con el Centro de Estudios Marroquíes fue doble. Por un lado, como alumno, llegando a alcanzar la máxima titulación expedida por el mismo –el Certificado en Estudios Superiores de Interpretación–, lo que suponía una amplia formación en árabe vulgar marroquí, árabe literal y beréber. Por otro, como profesor, pues en la década de los cincuenta –entre otras muchas ocupaciones– impartió en este centro la materia Sociología Marroquí.

Maestro, Licenciado y Doctor en Filología Semítica simultaneó a lo largo de toda su vida las funciones encomendadas por los distintos organismos para los que trabajó, desde la Delegación de Educación de la Alta Comisaría a la UNESCO, con una fecunda y conocida labor como autor de manuales y estudios, muy cercanos a la realidad que le tocó vivir y a la que intentó dar una respuesta pronta y práctica. Cultivó, en consecuencia, campos tan interesantes y hoy especialmente vigentes como la didáctica del árabe marroquí para españoles, la didáctica de la lengua y cultura españolas para marroquíes, la sociología del mundo árabe, la lexicografía especializada para traductores e intérpretes del árabe o la recuperación del patrimonio hispano-marroquí, en especial, el musical, así como el histórico-epigráfico, con la ciudad de Tetuán –su segunda patria– siempre como telón de fondo.

Buena parte de esta producción, que el lector interesado puede consultar con detalle en la bibliografía final de la obra que nos ocupa (pp. 339-344), se ha conservado en formato de monografía y es, por ello, de más fácil localización y consulta. No obstante, otra parte no menos importante de su obra fue apareciendo en forma de artículo y conservada las más de las veces como separata, tipo de publicación que, como acertadamente nos indica en la presentación de este libro Mª Victoria Alberola, es "difícil de conseguir y fácil de perder" (p. 13) y que ha provocado a la postre la aparición de este volumen. Nos encontramos, pues, ante una selección de parte de estas separatas, que la Biblioteca Islámica Félix Mª Pareja, merced al trabajo de su directora, la citada Sra. Alberola, ha tenido a bien publicar para uso y disfrute del público general, respondiendo así también a la generosidad demostrada por la familia Valderrama al donar a este centro de investigación su biblioteca particular.

Siguiendo un orden cronológico que va desde 1946 a 1997, nos encontramos con un total de 19 trabajos que fueron apareciendo en distintos congresos y en revistas de difusión limitada como *Tamuda*, *Hesperis* o, sobre

todo, el *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, entidad de la que el propio Valderrama fue decidido impulsor. Podemos agruparlas en torno a los ejes temáticos sobre los que pivotó toda su producción:

-7 trabajos sobre el patrimonio tetuaní: "Las Zawiyas de Tetuán: estudio epigráfico", "Dos inscripciones árabes en Bab-t-Tut de Tetuán", "El culto a las fuentes de Tetuán", "La mezquita y la fuente de Sidi al-Saᶜidi patrono de Tetuán: estudio epigráfico", "Inscripciones árabes en la Alcazaba de Tetuán", "Homenaje a Tetuán en su V centenario", "La música arábigo-andaluza".

- 4 trabajos sobre la sociedad beréber: "Los beréberes", "Mientras suena el Lal-la buia", "Mitos y leyendas en el mundo beréber", "Los Tuareg, una etnia singular en la sociedad beréber".
- 3 trabajos sobre el Protectorado español en Marruecos: "La presencia de España en el norte de África", "La acción cultural de España en Marruecos", "Historia de la enseñanza española en Marruecos".
- La educación de niños y adultos, labor a la que dedicó la mayor parte de su vida, es abordada en "La enseñanza entre los judíos españoles" y "Seis artículos sobre analfabetismo". Completan esta miscelánea dos trabajos más sobre Marruecos: "Tánger: leyenda, historia y anécdota" y "Un franciscano arabista y diplomático: el P. Lerchundi" y como colofón el artículo "Al-Hallay, un místico musulmán crucificado".

Estos 19 artículos están precedidos de una semblanza de Fernando Valderrama por el arabista Fernando de Ágreda, a quien Marruecos unió en lo personal y lo profesional con el autor, una –acaso demasiado escueta– biografía del homenajeado en la solapa de la cubierta y las breves palabras del director de la Dirección General de Relaciones Culturales y Científicas de la AECI y de la editora.

Antes de pasar a la siguiente obra sólo nos resta felicitar a la AECI por esta acertada y provechosa iniciativa de recoger una obra dispersa como verdadero homenaje a un autor, en una época en la que no faltan volúmenes de homenajes en los que "ni están todos los que son, ni son todos los que están", o que se aprovechan para engrosar el currículum vítae del invitado participante sin provecho alguno para el homenajeado. Como deseo final, ahora que renace de sus cenizas la revista *Awraq* que publica la misma Dirección General de Relaciones Culturales y Científicas de la AECI, elevar un ruego para que este organismo recupere la labor cultural de puente entre el mundo hispano y el mundo árabe que en otra época llevó a cabo el desaparecido Instituto Hispano-

Árabe de Cultura a través de su editorial.

Y puestos con las felicitaciones, comencemos por dar la más sincera enhorabuena al Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga por la apuesta –valiente y acorde con la función social propia de las editoriales institucionales– que realiza al publicar el diccionario español-hasanía de José Aguilera Pleguezuelo. Por distintas razones, nos son conocidas las dificultades que ha tenido su autor para ver publicado este trabajo y que ha dormido durante décadas en un cajón. Este diccionario es hoy un libro políticamente incorrecto. Si aceptamos que la lengua es uno de los elementos del núcleo duro de la identidad de un pueblo, hablar del hasanía supone implícitamente reconocer a los habitantes del Sahara Occidental unos derechos que la comunidad internacional aún les niega. Y nueva casualidad, este diccionario aparece cuando se cumplen 30 años de la proclamación de la República Árabe Saharaui Democrática. Homenaje precioso, pues, que el CEDMA realiza al pueblo saharaui con la publicación de esta obra.

Su autor, José Aguilera Pleguezuelo (Granada, 1925), fue uno de los alumnos más sobresalientes del citado Centro de Estudios Marroquíes de Tetuán, donde estudió a finales de la década de los cuarenta del pasado siglo(5). Intérprete Traductor Mayor del extinto Cuerpo de Interpretación de Árabe y Bereber, abogado y doctor en Derecho, combinó a lo largo de su dilatada carrera profesional el ejercicio profesional del árabe como traductor e intérprete en distintos organismos con el estudio, la investigación y la docencia en el área de los estudios árabes e islámicos, siendo autor de distintos trabajos sobre temas tan dispares y poco hollados como el derecho islámico, las técnicas de interpretación consecutiva y simultánea del árabe al español o, como en el caso que nos ocupa, la dialectología árabe.

El diccionario que nos ocupa contiene siete mil entradas españolas con sus correspondientes voces en el dialecto árabe que se habla en el Sahara Occidental y Mauritania. Éstas se ofrecen en transcripción y grafía árabe. Además, viene precedido de una breve gramática y de una advertencia preliminar sobre los criterios seguidos para dicha transcripción. Cuenta finalmente con un prólogo del profesor de la Universidad de Cádiz y reconocido especialista en árabe

(5) El lector interesado puede encontrar una biografía completa de este personaje en Feria García M.C. y J.P. Arias Torres: "Entre la universidad y la trujamanería. Entrevista a José Aguilera Pleguezuelo", *Sendebar* 16 (2005), 255-270.

dialectal marroquí, Francisco Moscoso.

Según nos advierte el autor en su presentación esta obra está dirigida en principio a lectores con conocimiento del árabe clásico o dialectos norteafricanos, de ahí que se esfuerce en ofrecer los términos propios del hasanía sin repetir los que esta lengua comparte con dialectos cercanos como el argelino o el marroquí. Para su redacción el autor se ha valido básicamente de distintos repertorios clásicos en lengua francesa sobre el hasanía cuya referencia se da en la bibliografía que cierra la introducción gramatical (p. XXIX) y del testimonio directo de diversos colaboradores conocedores de esta lengua.

Las limitaciones de esta obra, reconocidas por el propio Aguilera en su presentación, son comunes a las de otras obras de esta naturaleza. En primer lugar no hay alusión clara a cuáles son los criterios seguidos para seleccionar las entradas en español. Y una vez escogidas las distintas entradas, la falta de indicaciones concretas como ejemplos de uso, colocaciones o fraseología impiden en ocasiones deshacer la ambigüedad que el término español puede tener. Igual ocurre con los equivalentes léxicos en hasanía.

Pese a todo, los objetivos generales perseguidos están de sobra cumplidos. Por un lado, promover el interés científico por esta variedad dialectal del árabe a la que, hasta la fecha, apenas se ha dedicado esfuerzo en nuestro entorno inmediato si exceptuamos, por ejemplo, el ya lejano en el tiempo *Algo sobre el hasanía o dialecto árabe que se habla en el Sahara atlántico* (Tánger, 1940) de nuestro Lawrence de Arabia patrio, el Teniente Coronel del Oro, o los trabajos muy recientes de los profesores Ahmed Ould Mohammed Baba (Univ. Complutense) o Moulay Lahsen Baya (Universidad de Granada). Por otro, proporcionar una herramienta útil a todos aquellos interesados en acercarse por gusto, obligación o necesidad "a los pueblos hermanos del Sahara Occidental y Mauritania" a los que Aguilera dedica la obra.

Juan Pablo Arias Torres
Universidad de Málaga